مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies
تفسير
بحوث ودراسات ٦٧

القراءات الحداثية للقرآن

تحليل لسياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال

تأليف : طارق حجي

القراءات الحداثية للقرآن

تحليل لسياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال

ح دار تفسير للنشر والتوزيع، ١٤٤٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

حجي، طارق

القراءات الحداثية للقرآن.

طارق حجي - الرياض؛ ١٤٤٣ هـ

عدد الصفحات: ٣٩٢، القياس: ١٧×٢٤ سم

١- القرآن الكريم - أ. العنوان.

ردمك: ٥-٣-٩١٧٦٤-٦٠٣-٩٧٨

ديوي ٢٢٨ ١٤٤٣/٤٥٣٩

الطبعة الأولى

١٤٤٣ هـ - ٢٠٢٢ م

الريادة في الدراسات القرآنية

المملكة العربية السعودية - الرياض - حي الياسمين - طريق أنس بن مالك

الهاتف: ٠٠٩٦٦١١٢١٠٩٦٢٠ - فاكس: ٠٠٩٦٦١١٢١٠٩٧١٣ - ص.ب: ٢٤٢١٩٩ - الرمز البريدي: ١١٣٢٢

البريد الالكتروني: info@tafsir.net الموقع الالكتروني: www.tafsir.net



مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

القراءات الحداثية للقرآن

تحليل لسياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال

تأليف :

طارق حجي

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة المركز

القراءات الحداثية للقرآن الكريم؛
رصد لسياقات التشكُّل ونقد لأسس الاشتغال

تمثل القراءات الحداثية للقرآن الكريم أحد الظواهر البارزة في ساحاتنا المعرفية المعاصرة، خاصة مع ما أنتجته هذه القراءات من أطروحات ومعالجات مختلفة لقضايا الدراسات القرآنية.

ولا يعزب عن عين الناظر في نتاج هذه القراءات ما يقوم بها أصحابها غالبا من استمداد مناهج غربية ليست معروفة ولا متداولة في واقعنا التراثي والمعرفي، ومعالجة قضايا التراث من خلالها، وهو ما أفضىٰ بها لإنتاج العديد من المقولات والخروج بالكثير من النتائج المصادمة لكثير من المقررات التراثية؛ ولذا كانت هذه القراءات محلا للنقد والتقويم من قِبل العديد من الدارسين علىٰ اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم وطرائقهم في النقد وأدواتهم في ممارسته، وكذا اختلاف الجوانب في هذه القراءات التي وجهوا درسهم للاشتباك معها.

وإن الناظر في واقع البحث حول القراءات الحداثية للقرآن لا يند عنه لحظ ما يعانيه هذا الواقع من قلة الدراسات التي تتجه لمجادلة الأصول

الفكرية والمنهجية التي قامت عليها هذه القراءات، إذ يتجه غالبها للنقد الجزئي لبعض الأفكار التي تنتهي إليها هذه القراءات، وذلك بسبب اعتماد أصحاب هذه القراءات الحداثية للمناهج الغربية وتأسيس أعمالهم عليها، مما يجعل المتصدر لنقد هذه الدراسات الحداثية بحاجة لاطلاع موسع على هذه المناهج الغربية وفهم مرتكزاتها، وهو ما لم يتوفر لكثير من الدارسين الشرعيين كما هو معلوم.

وفي ضوء أهمية النقاش المنهجي الجاد لمنتجات القراءات الحداثية للقرآن، فقد حرصنا في موقعنا على الشبكة العنكبوتية https://tafsir.net/ على فتح الباب للكتابة في هذا المجال المهم، الأمر الذي أسفر عنه بحمد الله تعالى جملة كتابات رصينة في هذا الاتجاه، كان من بينها سلسلة مطولة قام بها الباحث/ طارق حجي حول عدد من الكتاب البارزين في ميدان القراءات الحداثية.

ومن أبرز ما تميز به طرح الباحث هو تركيزه على مناقشة القراءات الحداثية من داخلها وتقويمها وفق طبيعة المناهج التي استعملتها، وبيان مدى وفائها باستيعاب هذه المناهج، ومقدار صلاحية هذه المناهج في التعاطي مع القضايا التي حاولت هذه القراءات معالجتها من خلالها، وكذلك الكشف عن سياقات التشكل الخاص لهذه القراءات الحداثية في المحيط العربي، وهو ما يثري ساحة البحث المشتغل بتقويم القراءات

الحداثية ويساعد بشكل كبير على فهم هذه القراءات فهما أكثر عمقا وإحداث سجال معرفي معها ينتقل من دائرة الجزئيات إلى دائرة مناقشة الأصول والمرتكزات.

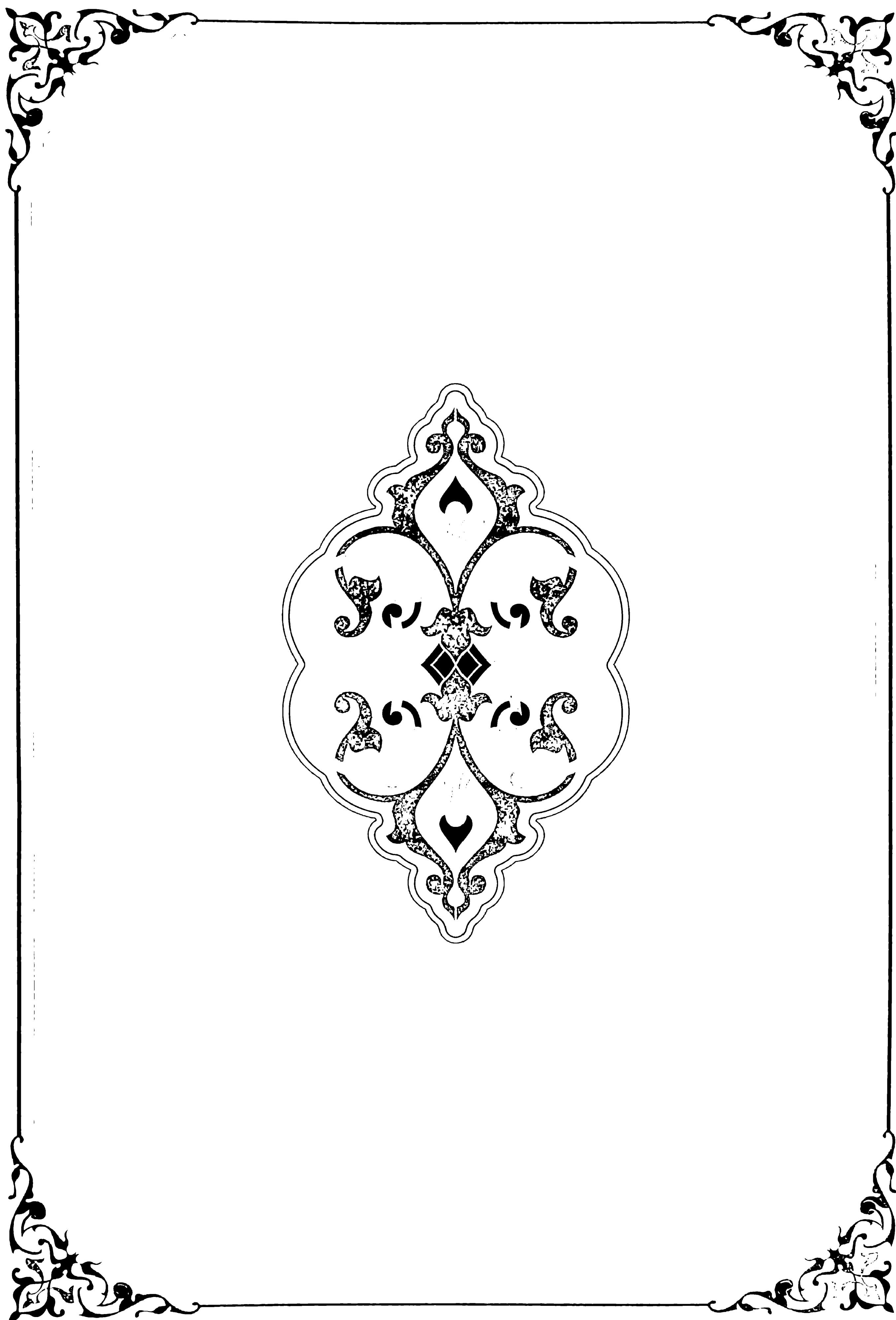
وإن المركز إذ يقدم هذا الطرح، فإنه يشكر الباحث على ما بذله من جهد متميز في مناقشة هذه القراءات الحداثية والمسار المنهجي الذي اتبعه في هذه المناقشة، كما يأمل أن يكون هذا الطرح مسهما في إثراء البحث حول هذه القضية، والانتقال به لآفاق أكثر عمقا.

ونسأل الله تعالى أن يوفقنا وسائر العاملين في خدمة الدراسات القرآنية إلى ما يحبه ويرضاه

أ.د/ عبد الرحمن بن معاضة الشهري

مدير عام مركز تفسير للدراسات القرآنية

** ** **



المُقَدِّمَة

لا شك أنّ ثمة تحوّلًا عميقًا أصاب تناولنا المعرفي وتلقِّينا العملي واليومي لمعظم القضايا الأنطولوجية والمعرفية المهمّة التي شَكَّلت أساسَ الوجود الحضاري للمسلمين طيلة ثلاثة عشر قرنًا قبل دخولنا «الأزمنة الحديثة»، فلم يَعُد «الدِّين، الإسلام، القرآن، الشعائر»، يُدرسون أو يعاشون بذات الطريقة السابقة علىٰ هذه الأزمنة، ولم يَعُدْ لهم نَفْسَ الموقع في الخريطة المعرفية والحضاريّة للمسلمين.

فهذه الأزمنة الحديثة يميزها ما يمكن تسميته بـ«اهتزاز التقليد»، ونقصد بـ«التقليد» مجملَ الرؤى المعرفيّة والقيمية وصورة العالم التي كانت توفّرها الخطابات التراثية والمؤسّسات الاجتماعية المنغرسة فيها، والتي شكّلَتْ أساسًا للأحكام والرؤىٰ وأنماط التذوُّت للمسلمين طِيلة العصور السابقة على الصّدام بالحداثة الغربية(١)، هذه الرؤىٰ كانت قد تعرّضت

(١) هذا الوجود لـ«التقليد» بهذه الدلالة، هو ما يجعل كلّ قراءة لأحدِ المفاهيم أو المؤسسات أو الحقول المعرفيّة في التاريخ الإسلامي، تعزلها عن مجمل هذه الرؤىٰ القيمية والروحية والاجتماعية؛ هي قراءة تهدرُ الأبعاد الرئيسة لما تقرأ، ولعلّ هذا يظهر تمامًا في مفهوم «الشريعة» الذي اختُزِل حداثيًّا في اعتباره مجرّد مدوّنة قانونية، وهو ما حاول وائل حلاق إظهار محدوديّته بإعادة «الشريعة» لمجمل العلاقات الاجتماعية =

لاهتزاز بفعلِ مسيرة التحديث الدولتي والكولونيالي[١] وبفعل الترسانة الفكرية المصاحبة[٢]، فقد أدَّى التحديثُ المادي إلىٰ تقليل أهمية المؤسّسات

= والروحية المُنْغَرِسة فيها، ومدىٰ تعقّد «الشريعة» كممارسة خطابية بمفهوم فوكو، كمركّب من علاقات اجتماعية وسياسية وثقافية وأخلاقية، يتضمن: مؤسّسات إستراتيجية لحماية نفسها من الاستغلال السياسي، وتحويل القانون إلىٰ ثقافة، ومنظومة فكرية، وركيزة ثيولوجيّة (كلامية) صبغت كثيرًا من رؤية الناس للعالم، ذات الأمر في تناول «القرآن» و«الشعائر»، وغيرها من القضايا والمساحات التي تعرّضت لاختزالٍ في القراءة المعاصرة لها بسبب نزعها عن مجمل العلاقات المنغرسة فيها، ورغم أنّنا لا ندَّعِي كون هذا «التقليد» متجانسًا تمامًا طوال تاريخ وجغرافيا الحضارة الإسلامية، إلا أنّنا نميلُ لرأي طلال أسد الذي يرىٰ بأن هذا التقليد يطمح للتجانس بنفس الطريقة التي تطمح بها كافة التقاليد الشاملة، وإن كانت لا تبلغه نتيجة الظروف السياسية والاقتصادية التي تمارِس ضغوطها علىٰ هذه التقاليد من جهة، أو بسبب ما تتّصف به من محدودية من جهة أخرىٰ. انظر: ما هي الشريعة؟ وائل حلاق، ترجمة: طاهرة عامر، وطارق عثمان، مركز نماء، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٦، ص٢٨-٣٠، وانظر، انثروبولوجيا الإسلام، إعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ص٧٩.

(١) إن واقعة اهتزاز التقليد ترجع لهذه المسيرة التي تبدأ من الغزو الاستعماري الذي مَثّل الصدام الأول بالحداثة ثم التحديث الدولتي لبعض الدول «مصر كمثال»، ثم التحديث الكولونيالي الذي قامت به الدول الاستعمارية في الكثير من دول العالم الإسلامي.

(٢) نَظُنُّ أنّ وصف الترسانة الفكرية المصاحبة لمسيرة اللقاء بالحداثة الغربية بـ«الاستشراقية» يُعَدُّ وصفًا غير دقيق، فإنّ أعلام هذه المرحلة الذين صاغوا أهم الخطابات تجاه الإسلام وعلاقته بالانحطاط، مثل رينان وكرومر وهانوتو، والذين كان لخطاباتهم التأثير الكبير في صياغةِ كثيرٍ من مواقف خطاب النهضة تجاه التقليد، ليسوا مستشرقين بالمعنى الدقيق والذي لا يعني كلّ اهتمام بالشرق، بل يعني دراسة الشرق دراسة أكاديمية وفق =

والنُّخَب التقليدية الوسيطة بِخَلْقِ مؤسّسات جديدة موازية ونخب مُدَرَّبة في أوروبا ومُتّصِلة بسلطة الدول الناشئة ومُعَدَّة من أجلِ تسيير دُولابها البيروقراطي، وبالتالي فهي مؤسّسات غير منغرسة عموديًّا وأفقيًّا في رؤىٰ العالم الإسلامي، وغريبة علىٰ أنماط التذوّت التي عهدها المسلم طِيلة قرون، كما أدَّت الترسانة الفكرية المصاحبة ومجمل أحكامها وَرُؤَاها حول الإسلام وعلاقته بانحطاط المسلمين ـ والمُوَجَّهة بالأساس للنخب الدينية التقليدية ـ إلىٰ إحداث مسافة مع «التقليد»، ضرورية لفصله عن الذات وعن «الإسلام النقي/ القرآن الواضح»، وتحميله ـ التقليد ـ وحده مسؤولية الإخفاق.

وفي مركز هذه القضايا التي خضعتْ لهذا التحول؛ القرآن، حيث خضع حضوره وطبيعته ومناهج دراسته المفترضة إلىٰ تحوّل عميق بسبب هذه الواقعة، فإذَا كان الدِّين قد مَثَّل أَحَدَ الإشكالات الرئيسة لنقاشات النهضة العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر، فإنّ القرآن قد مَثَّل المركز لهذه الإشكالات، حتىٰ لنستطيع القول بأنّ نقاشات النهضة كانت في جانبٍ

= منهجيات حديثة، أو بتعبير رودنسون: «الاستشراق هو ميدان علمي مكرس للشرق»، وقد فصل كذلك هشام جعيط في كتابه (أوروبا والإسلام) نتاج المستشرقين بالمعنىٰ الخاصّ عن نظرات أخرىٰ للشرق «التنويرين، الرحالة، المثقفين الملتزمين»، فدرسه ضمن «العلم الأوروبي والإسلام» إلىٰ جانب الإثنولوجي والتأريخ الأيديولوجي الذي جعله وصفًا لرينان. انظر؛ جاذبية الإسلام، ماكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، التنوير، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٥٢، ويُراجع: أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧.

رئيسٍ منها، نقاشات استدعائية وتأويلية للقرآن؛ استدعائية بمعنىٰ أنها قامت باستدعاء النصّ القرآني لمواجهة التقليد «المهتز»، أو فنلقل لتكثيف واقعة اهتزازه، وتأويلية بمعنىٰ أنها حاولتْ تقديم تصوّرها عن عدم مصادمة الإسلام لِقِيَمِ المدنيّة والعِلْم الحديث عن طريق تقديم تأويلات لعددٍ من الآيات القرآنية مختلفة عن التقليد؛ في مضموها بالأساس، وفي منهجها أحيانًا[١]. مما يجعلنا نقول: إن الخطوة الأولى التي قام بها العرب والمسلمون لإحداث «المسافة الضرورية» مع التقليد كانت هي اصطناع علاقة جديدة مع القرآن، هي في عمقها «علاقة تأويلية».

ولا شك فهذه «العلاقة التأويلية» كان لها أثرٌ كبيرٌ على الملامح والأُطُر الناظمة لحضور القرآن وتصوّر طبيعته ومناهج دراسته، وهذا الأثر مستمرٌّ إلى السياق المعاصر الذي يُعَدّ تكثيفًا لهذه «العلاقة التأويلية» ـ أو التأويلية كعلاقة وحيدة بالقرآن ـ بتجاوزه صراع التأويلات حول آيات بعينها ـ تخصّ العلم والمدنيّة والمرأة والمجتمع ـ نحو الصراع حول «مناهج التأويل».

---

(١) لو اخترنا قضية واحدة مثل قضية المرأة، فنستطيع التمثيل لهذا بما قدّمه قاسم أمين من تأويلٍ لعددٍ من الآيات الخاصّة بالمرأة لتكريس فهم جديد مخالِف للتقليد، كذلك ما كتب الطاهر الحداد في (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) من ملامح منهجية قراءة مختلفة عن التقليد لبلورة فهم مختلف للقرآن. انظر: تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي، ص٨١، وانظر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ٢٠١١-٢٠١٢، ص١٣، ١٤، ١٥.

هذا الأثر يَبْرُز أكثر ما يَبْرُز في تكريسِ قَدْرٍ ليس بالقليل من الاختزال في التعاطي المعاصر مع القرآن؛ صلةً بعالم المؤمن، وطبيعةً، ونمط حضور، وأطر تلقي؛ حيث بالأساس لا تُمثِّل العلاقة التأويلية؛ النظريّة أو التأويلية الاجتماعية «الهدائية»[١] أو التأويلية الأخلاقية، الصلة الوحيدة الممكنة نظريًّا أو الحاصلة تاريخيًّا مع القرآن، فالقرآن لا يُؤَوَّل فحسب، بل يُرَتَّل ويحيَّن ويُفَسَّر شفهيًّا ويُحْفَظ ويُجَوَّد ويُدْمَج في عددٍ من الشعائر والطقوس الرسمية وغير الرسمية[٢]، كذلك فالقرآن ومن حيث طبيعته ليس

---

(١) وهي السائدة في بدايات النهضة العربية والإسلامية، مع الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده وغيرهم من المصلحين الذين اعتبروا القرآن أساس التغيير الاجتماعي، باحتواءه أسس وسنن التنظيم الاجتماعي، بل نظر له البعض مثل الأفغاني كأساس للتحرّر السياسي، انظر، الفكر السياسي والاجتماعي الحديث في مصر والشام، ز. ا. ليفين، ترجمة: بشير السباعي، دار شرقيات، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص١٠٢

(٢) نستخدم ثنائية «رسمي» و«غير رسمي» كتأطير لعددٍ من الطقوس المتنوّعة، ما بين الطقوس المرتبطة مباشرة بالنصوص التأسيسية، أو تنطلق من مرجعيتها، والطقوس التي لا تنطلق بالضرورة من هذه المرجعية، إلا أنّنا لا ندّعي وجود انضباط مفهومي في هذه الثنائية بهذا التحديد أو في الثنائيات الشبيهة مثل رسمي/ شعبي، عالم/ غير عالم، حيث تتفاوت دلالة كلّ أطراف هذه الثنائيات؛ فالرسمي تتفاوت دلالته ما بين المقرّ بواسطة سلطة علميّة ما، وما بين المقرّ بواسطة سلطة سياسية، في هذا سنجد أن بعض الطقوس الصوفيّة على سبيل المثال والتي ربما لا توافق كثيرًا من السلطات العلمية مُقَرّة في بعض الدول بسلطة سياسية، فتصبح بهذا غير رسمية علميًّا ورسمية سياسيًّا، كذلك فثنائية عالِم/ شعبي تظلّ غير دقيقة، حيث إنها تتجاهل تنوّع التشكيلات الاجتماعية والعلميّة الدينية والعلاقة بينها، والتي يصبح فيها بعض الأولياء المرتبطين بجماعات اجتماعية =

= معينة والمرفوضين من سلطاتٍ علميّة ما، سلطةً علميةً ومرجعيةً معترفًا بها ضمن تشكيلات علمية واجتماعية أخرىٰ.

كذلك فمفاهيم مثل «العقلانية» و«العفوية» وغيرها من مفاهيم تُسْتَخْدَم كمحدّدات للمقارنة بين وضعية الدّين ضمن هذه الثنائيات هي مفاهيم مفتقدة للتحديد، فعلىٰ سبيل المثال، إذا أمكن بالفعل اعتبار الصيغ البسيطة في التواصل مع الله والتي تسمح بها بعض الاتجاهات الصوفية لو قورنت بضرورة الانطلاق من الأدعية القرآنية والحديثية أو ما يدور في فلكها عند المحافظين صِيَغًا عفوية، إلا أن اتباع طقوس معقّدة ضمن بعض الحركات الصوفية ذاتها لو قُورن ببساطة الطقوس السلفية مثلًا سَيُعَدّ بعيدًا تمامًا عن العفوية، إلا أن مفهوم «العفوية» ذاته شديد الاضطراب، حيث إن الإنسان المعاصر وبسبب رسوخ الأديان الكبرىٰ لا يستطيع إقامة علاقة عفوية مع «القدسي»، حيث لا يواجه الإنسان إلا الرموز الدينية لا القدسي ذاته، فضلًا عن أنّ هذه الرموز الدينية لا توجد مستقلّة عن كلّ سياق، فكلّ رمز مشحون سلفًا بتصوّرات عدّة، مما يجعل كلّ تعامل عفوي ظاهريًّا غير عفوي في عمقه، بل يتحرّك ضمن وساطة «عقلنة ما» وضمن سياق خاصّ لهذه العقلنة، أما محاولة الوصول لعلاقة عفوية فعليًّا خالصة من وساطة كلّ الرموز ـ والتي تمثّل في ذاتها «عقلنة» ما للقدسي ـ فهي عملية قائمة علىٰ اجتهاد في «تهشيم» الرموز الدينية بتعبيرات تيليش، عَبْرَ كثير من المجاهدات النظرية والعملية والشعائرية، وهذا قطعًا أمر غير عفوي بأيّ حال، كذلك فربما اللقاء العفوي الخالي من وساطة أي رمز هو أمر مستحيل كما يرىٰ كارل يونغ وبول تيليش.

ويظلّ المفهوم الأبعد عن أي تحديد هو «الشعبي»، خصوصًا أننا إنْ كنّا لا نستطيع النظر لـ«الشعبي» بعيدًا عن مفهوم «الشعب» وهو مفهوم حديث، فإنّنا نتسائل بأيّ قدر يمكننا الاعتماد علىٰ هذا المفهوم في فهم طقوس تقليدية أو طقوس حديثة متصلة بها، أو فهم طقوس معاصرة بعد ما أصاب تكوين «الشعب» من تغيرات عميقة عن عصر الدولة التحديثية؟ =

مجرّد «نصّ نظري» أو «دليل عملي» تنحصر العلاقة به في محاولة استكشاف مقولاته تجاه قضايا وإشكالات بعينها كالتي فرضها الصدام بالحداثة (العقل، المدنية، العلم...)، بل «قول ديني» يدور حول الحدود البشرية الجذرية (المقدّس، المدنّس، العادي، الموت، العنف، الجنس، الفهم...)، لذا يُمَثِّل حضوره الشعائري والسردي لتأسيس «العالم الديني ـ بما هو تنظيم لفضاء القداسة ولبقية الحدود البشرية الجذرية ـ» أبعادًا رئيسة في طبيعة حضوره وأنماطًا مركزية لتلقّيه ولتحْيين فعاليته التأسيسية في حياة المؤمنين[1]،

= وينطبق هذا اللا تحدّد لمفاهيم هذه الثنائيات على ما يتجاوز الدّين مثل الثقافة. للتوسّع في محددات مثل «التعليم» و«الطبقة الاجتماعية» وعدم دقّتها كذلك في التفريق بين تدين شعبي ورسمي، يُراجع: الإسلام الشعبي، زهية جويرو، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، وللتوسّع حول مفهوم «الشعبي»، انظر: ما الشعبي في الثقافة، جون ستوري، ترجمة: خالدة حامد، ضمن كتاب، الكرنفال في الثقافة الشعبية، منشورات المتوسط، إيطاليا، ٢٠١٧، وانظر: النماذج البدئية واللاوعي الجمعي، كارل يونغ، ترجمة: متيم الضايع، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط١، ٢٠١٦، ص١٦-٢٠.

(١) من الممكن في هذا السياق المقارنة بين حضور القصة القرآنية في التقليد الإسلامي وحضورها في الفكر العربي الحديث، فبينما كانت القصة القرآنية في التقليد جزءًا من السردية الدينية للتاريخ والمآل، وركنًا أساسيًّا في العالم الديني للمؤمنين، فكانت تحضر ضمن التاريخ الديني العام المروي في الكتب وفي أحاديث القُصَّاص والمُعَاش عبر المؤمنين، أصبحت في الدرس العربي الحديث بمختلف توجهاته عبارة عن قَصَصٍ متنازع ضمن ثنائيات العقل/ الخرافة، التاريخ/ الأسطورة، الحقيقة التاريخية/ الكذب التمثيلي، وبهذا فقدت دلالتها الأعمق كسرد لِفِعال المقدّس في التاريخ وتجليه لكسر =

كذلك لا يُمَثِّل التلقي المنهجي الكلامي ـ اللاهوتي، والفقهي ـ القانوني، للقرآن إلا أحد أوجه تلقّي القرآن فحسب، والتي لا تنحصر أبدًا سواء نظريًّا أو تاريخيًّا في هذا الجانب، بل تتّسع أوجه تلقي القرآن من التلقي الشخصي المكرّس في النقوش على الصخور وواجهات الجبال(١)، إلى التلقي الجمالي الذي يبرز في الفضاءات الفنية المخلوقة حول القرآن(٢).

= عادية الزمان والمكان، وتأسيس لكثير من مساحات النظام الشعائري، أي أنها فقدت دلالتها كفعالية لتأسيس «العالم الديني» بتعبيرات مرسيا إلياد، والذي يشكّل الفضاء الوحيد لعيش المؤمن «ككائن في العام المخلوق» بتعبير أركون، فَلِكَيْ «يُعاش في عالم ينبغي تأسيسه». انظر؛ المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٢٦، الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ص١٩٦.

(١) في مقالته الماتعة «قرآن الحجارة» درس فريدريك إمبرت عددًا من النقوش القرآنية على الصخور والجبال، وهي نقوش كتبها أشخاصٌ عاديون لا يمثّلون أيّ سلطة علمية أو سياسية، وكتبوها في سياقات يوميّة وحياتية مثل الدعاء والترحّم وإظهار التمسّك بالعقيدة. انظر، قرآن الحجارة، إحصائيات نقوشية، وتحليلات أولية، فريدريك إمبرت، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

(٢) يمثّل التعاطي الجمالي مع القرآن، في زخرفة المصاحف وتذهيبها وفي المعمار، أَحَدَ المساحات المهمّة في الاشتغال الاستشراقي المعاصر على القرآن، ويبرز فيه أسماء مثل شيلا بيلر ومعصومة فرهاد، إلا أن الاهتمام العربي بهذا الجانب كجانب أساس في تلقي القرآن يظلّ نادرًا.

هذه العلاقة الجديدة المصطنعة مع القرآن والمتركِّزَة في التأويل، قامتْ بعزل القرآن عن مجمل هذه الشبكة الواسعة والمتنوّعة من الحضور الكائنة في التقليد بالمعنى الشامل الذي ذَكَرْنَا، ليتحوَّل القرآنُ حصرًا لنصٍّ نظري (ينظم الصلة به سؤال: ماذا يقول القرآن في قضية كذا؟)[١]، تنحصر علاقتنا به في منهجية تأويله فحسب (سؤال: كيف نستطيع معرفة ما يقول في كذا؟)، ونهتم أولًا وأخيرًا بالأطر الكلامية والفقهية لتلقيه (سؤال: هل ما يقول القرآن في قضية كذا يُمثِّل حكمًا وتصورًا حاسمًا، وهل هو كلي أم جزئي، مطلق أم ظرفي؟)[٢]، هذا التناول للقرآن بكلّ اختزاليته

(١) حين ننظر لكتاب مثل (صفوة العرفان) لفريد وجدي، نجد أن مقدمته مليئة بعناوين من هذا النوع، الجهاد في نظر القرآن، العلم في نظر القرآن، الحكومة، ناموس الارتقاء، وهكذا، وبالطبع فقد تحوّل التفسير الموضوعي لاحقًا إلىٰ أحد أهم مساحات التناول المعاصر للقرآن من مختلف المنظورات والتوجهات.

(٢) ثمة شكاوىٰ معتادة من قِبَلِ عدد من المفكرين بداية من محمد عبده عن كون القرآن لم يكن في التقليد جزءًا من حياة المسلم، بل تم عزله في النقاشات النظرية والصرفية والبلاغية فلم يكن وقودًا لحياة المسلمين كما يُفْتَرَض، وتتمثّل أحد أهداف طرح قراءات معاصرة للنصّ بتجاوز هذا العزل للقرآن. وإنّ مشكلة هذا التصوّر هو أنه قائمٌ بالأساس علىٰ دراسة القرآن في كتابات العلماء من متكلّمة ومفسّرين، أو علىٰ دراسة التناول البديعي والبياني له الذي تكاثر فيما يُسمَّىٰ بعصور الانحطاط، وهذا لا يستطيع أن يعطينا أيّ تصوّر دقيق لموقع القرآن في حياة المسلم في التقليد، حيث يتطلّب هذا أولًا الخروج من الولع الفيلولوجي بالنصوص الكبرىٰ، والاتجاه نحو دراسة التعاملات اليومية والفردية مع القرآن، وهذا يمكن عن طريق دراسة كثير من الفضاءات، =

(طبيعة ونمط حضور وأطر تلقي) هو ما مثَّل الفضاء الإبستمولوجي، وربما العملي واليومي لـ« القرآن في الأزمنة الحديثة ».

وقد نتج عن هذا التناول الحديث والمعاصر للقرآن عددٌ كبيرٌ من التفاسير والقراءات، وتمثِّل دراسة هذا النتاج الواسع والمتنوع أهميةً كبيرةً، انطلاقًا من كونه يُمَثِّل المسار التطبيقي لتناول القرآن في الفكر العربي والإسلامي الحديث بالملامح الخاصّة التي ذكرنا، فتُبْرِز دراستُه السمات التفصيلية لهذا التناول، وتوضِح بأيّ قدر مَثَّل هذا التناول تقدّمًا في « فهم » القرآن ـ حيث ترىٰ بعض القراءات المعاصرة أنّ عملية عزل القرآن التي وصفناها أساسية في « الفهم العلمي » للقرآن ـ، وتوقِفنا علىٰ أبرز المنعطفات الفكرية والإبستمولوجية والمنهجية التي شهدها هذا الفكر في « تناوله التأويلي » للقرآن، وأثرها علىٰ موقع القرآن في الخريطة الفكرية والمعرفية والوجودية للفكر العربي الحديث والمعاصر.

ومهمّة دراسة هذا المسار للقرآن هي مهمّة لها صعوبتها الكبيرة، حيث تحتاج إلى الحركة ضمن « دائرة تأويلية » بتعبيرات شلايرماخر، ننتقل فيها من دراسة كلية السياقات الخطابية والمعرفية التي تتنزَّل فيها ظاهرة القراءة الحديثة والمعاصرة للقرآن بحثًا عن رهاناتها وملامحها وحدودها المعرفية

= مثل دراسته في سياق قرّاء القرآن، وكُتّابه، ونُسّاخه، وفي الرسائل، والأشعار، وفي خطب الجمعة، وتوظيفه في الكتب غير الفقهية والتفسيرية والكلامية.

والمنهجية، إلىٰ دراسة تفصيلية جزئية لأهمّ برامج القراءة المتنوّعة الناشئة في هذه السياقات، قراءة داخلية تقف علىٰ أبعاد كلّ برنامج قراءة علىٰ حِدَة، ثم العودة مرّة أخرىٰ للسياق الكلي لفعلِ القراءة المعاصرة للقرآن لفهم أبعاده وحدوده في ضوء القراءة الجزئية، فكلُّ برنامج قراءة ضمن القراءات المعاصرة للقرآن بمختلف تصنيفاتها هو جزء من هذا السياق الكلّي لا يُفْهَم إلا من خلاله، كما لا يمكن فهم هذا السياق الكلي ذاته إلا عبر فهم هذه البرامج وفهم الخطابات التي تندرج ضِمنها.

وهذه الدراسة، هي محاولة أوّلية لبدء خطوات هذه الحركة التأويلية، بتناولِ أحد القطاعات ضمن هذا الفضاء الواسع والمتنوّع والمتشابك، وهو «القراءات الحداثية للقرآن»، ولأن هذه القراءات ذاتها ليست منفصلة عن هذا النسيج العامّ للقراءات الحديثة والمعاصرة للقرآن، فإنّ تناولها سيكون إحدىٰ خطوات المراوحة التأويلية في دراسة هذا الفضاء الواسع بكلّ تشابكه.

وهذه الدراسة تحاول تناول القراءات الحداثية للقرآن من منظور خاصّ، حيث تتناولها لا باعتباها برامج قراءة معزولة تهدف لتقديم تفسيرات «جديدة» لبعض مساحات القرآن، أو لمنازعة بعض الأدوات المنهجية التقليدية باستحداث منهجيّات معاصرة، بل تتناولها كأحد منعطفات الخطاب الحداثي العربي والإسلامي ـ الشقّ الحداثي من خطاب النهضة ـ في رؤيته للعلاقة بين الحداثة والإسلام، وتصوّره لمسار التحديث العربي

وسبب إخفاقه وطريق الخروج من هذا الإخفاق، باعتبارها ـ القراءات الحداثية ـ محاولة إنجاز «تحديث جوّاني» قائم علىٰ تحويل الحداثة إلىٰ «أداة منهجية» مُشغَّلة على القرآن، الذي تُمثِّل آليات قراءته عمق العقل المعرفي العربي، أي «منطق الواقع المراد تحديثه»، وعبر بلورة «طبيعة جديدة للقرآن» تستطيع تسييقه في الدرس العلمي الحديث، وتساعد علىٰ وضع «تأويلية علمية» له تتجاوز التلفيق والإسقاط كعيوب بنيويّة لخطاب النهضة عَطَّل توارثها إنجاز التنوير.

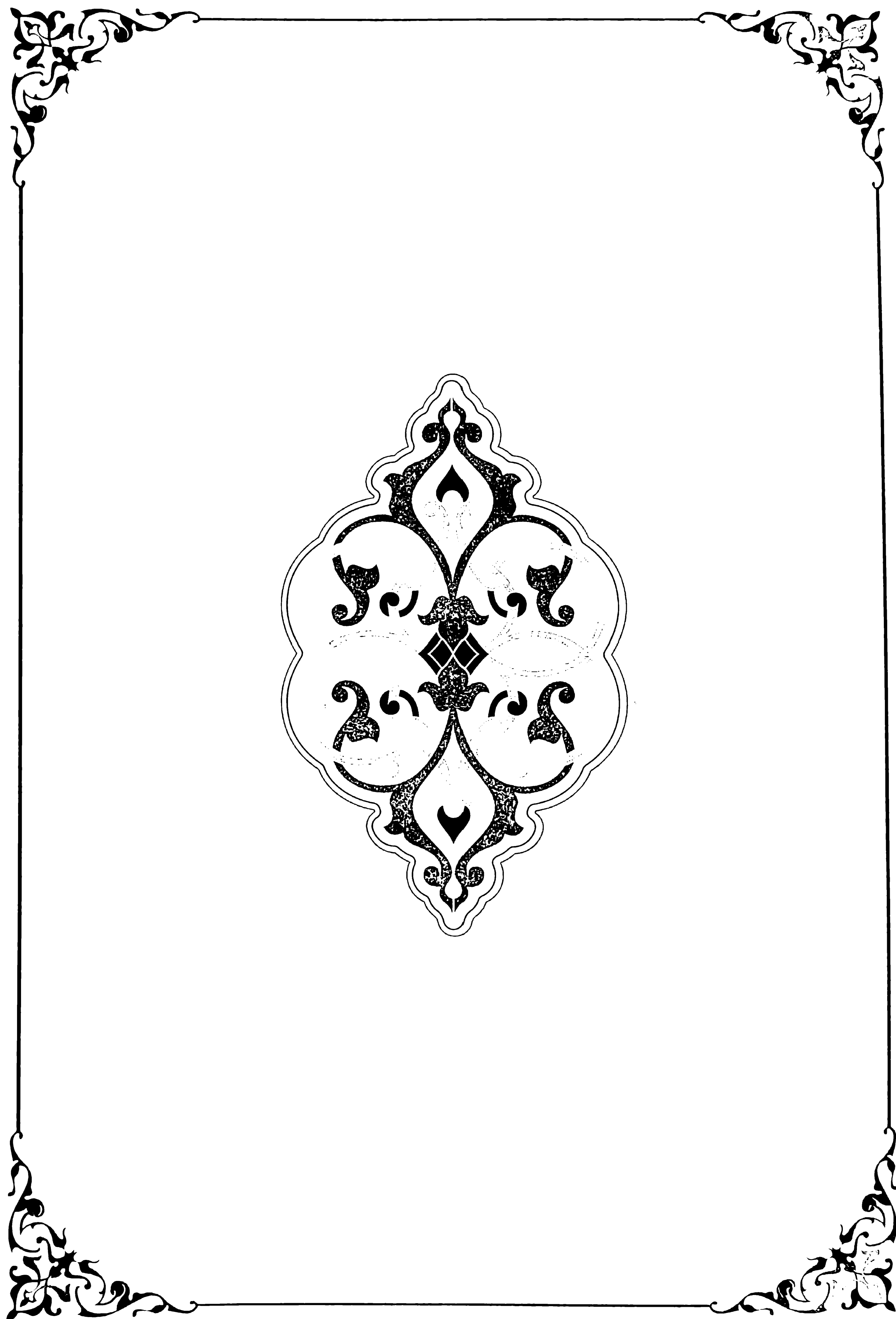
ولأجل هذا ستتناول الدراسةُ المفاهيمَ الأساسية للقراءة الحداثية وفق هذا المنظور؛ «التاريخية»، «تحديث القرآن» و«تحديث الإسلام»، «التحديث الجوّاني»، «التأويلية العلمية»، عبر الدراسة التفصيلية لخطابات أربعة روّاد لها اجتهدوا في تأسيس هذه المفاهيم وفي تكثيف حضورها النظري والتطبيقي؛ نصر حامد أبو زيد، عبد المجيد الشّرفي، يوسف الصدّيق، فضل الرحمن مالك.

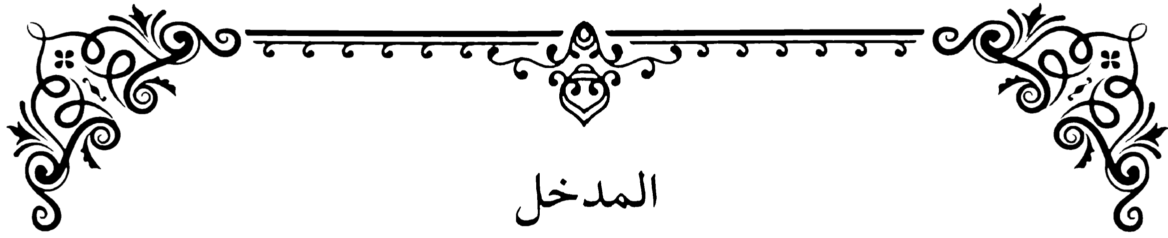
وتجتهد الدراسة في تناولها هذه الخطابات، في الابتعاد عن القضايا الجزئية، وإيلاء الاهتمام الأكبر للقضايا النظريّة الأعمق ضمن منظور القراءات الحداثية ـ وضمن منظور كلّ تناول معاصر للقرآنِ بشكلٍ عام ـ؛ مثل: «التاريخية»، «التأويل»، «طبيعة القرآن»، «سلطة النصوص»، «وقائعية النصّ»، «وحدة النصّ»، ومن أجل هذا تستعين بعددٍ من الأدوات

والمفاهيم والمنهجيّات من حقول الهرمنيوطيقا وفلسفة الدِّين وعلوم الأديان والدراسات القرآنية الغربيّة المعاصرة التي تساعد في سحب هذه القضايا نحو أفقٍ نظري مناسب لبلورتها ونقاشها، من أجل امتحان الكفاءة المنهجية لتناولها ضمن خطابات القراءات الحداثية للقرآن.

إنّ الهدف الرئيس من هذه الدراسة هو فهم القراءات الحداثية للقرآن كخطاب ومنعطَف ضمن الخطاب الحداثي في علاقته بالقرآن، والوقوف علىٰ مفاهيمه المركزية وبنائه المنهجي ورهاناته المعرفية وغير المعرفية المنغرسة في هذا السياق الخطابي والمعرفي الأوسع، وإبراز أثر هذا الانبناء للقراءة الحداثية كخطاب وأداة علىٰ طبيعة تناولها القرآن والقضايا المركزية المتعلّقة بطبيعته ونمط تلقّيه وطبيعة حضوره، وتبيُّن الحدود المنهجية والمعرفية لهذا التناول، والتساؤل في ضوء كلّ هذا عن الأفق المعرفي لهذه القراءة.

ونُنبِّه في خاتمة هذه المقدمة أن مادة هذا الكتاب الأساسية هي مجموعة مقالات حول القراءات الحداثية للقرآن والتي نُشرت علىٰ موقع تفسير، تم تحريرها وتوسعة بعض مساحاتها وإعادة ترتيبها في ضوء الأهداف الرئيسة لهذه الدراسة، كما استفدنا في هذا من الملحوظات التي أثارها بعض الفضلاء حول بعض الجوانب في هذه المقالات، وإنّي لأشكرُ موقعَ تفسير والإدارة العامة لمركز تفسير علىٰ حرصهم علىٰ تبنِّي نشر هذا الطرح وإتاحته في صوة مطبوعة.





المدخل

في هذا المدخل سنقوم بتحديد مفهوم «القراءات الحداثية للقرآن» كخطاب خاصّ ضمن القراءات الحديثة والمعاصرة، وكمنعطف ضمن تطوّرات الخطاب الحداثي في تعامله مع القرآن، وتحديد الملامح التي تفصل هذه القراءات عن غيرها، وتحديد ما هي الخطابات التي تندرج ضمن هذا المفهوم، ثم سنقوم بتحديد المحدّدات المنهجية التي سنتبعها في تناول هذه القراءات، وكيف تحقّق الأهداف المرادة من هذه الدراسة، وأخيرًا سنقوم بتحديد الخطابات المختارة للدراسة ومبرر هذا الاختيار.

(أ) مفهوم القراءات الحداثية

بالرغم من الشّيوع الواضح لاستخدام مصطلح «القراءات الحداثية» لوصفِ عددٍ معيّن من الدراسات المعاصرة حول القرآن (مثل كتابات نصر أبو زيد، وأركون، والجابري، والطيب تيزيني، ويوسف الصديق، وغيرهم)، إلا أنّ هذا الاستخدام في ظنّنا يبتعد كثيرًا عن الدِّقّة، ويعاني من قَدْرٍ ليس بالقليل من الغموض أو ربما حتىٰ من الفوضىٰ، والتي لا تقتصر بطبيعة الحال على التعامل مع هذا المصطلح وحده، بل تتعدّاه لتشمل التعامل مع مجملِ المصطلحات المتّصلة به، سواء التي يُنْظَر إليها

كمصطلحات مقابلة له مثل «القراءة التقليدية»، و«القراءة التراثية»، و«القراءة الإحيائية»[١]، أو تلك التي تتبادل معه موقع الْعَنْوَنَة على هذه القراءات مثل: «القراءة التجديدية»، و«القراءة العصرية»، و«القراءة العصرانية». ولعلّ هذا الغموض والتشوّش والابتعاد عن الدقّة في تحديد هذه المصطلحات ـ والمفضي إلى تداخلها وتبادلها في كثير من الأحيان ـ

---

(١) يقسم طه عبد الرحمن القراءات الحديثة إلى: «القراءات الحداثية»، و«القراءات التراثية»، ويقسم هذه الأخيرة إلى: «قراءات تجديدية»، و«قراءات تأسيسية»، أما النيفر فيقسم القراءات إلى: «المدرسة التراثية»، والتي تنقسم إلى: «قراءات سلفية»، و«قراءات سلفية إصلاحية» ـ والاثنان معًا يدخلان وفقًا لتصنيف طه تحت باب «القراءات التجديدية» ـ، أما التجديد فمختصّ عنده بـ«قراءات المدرسة الحديثة»، فتدخل فيها القراءات الحداثية والتي يُطْلَق عليها مفهوم «القراءة التأويلية». أما محمد حمزة فيختار مصطلح «القراءة التجديدية» ليطلقه على القراءات الحداثية وحدها. وبينما ينتقد طه عبد الرحمن تسمية القراءات الحداثية بالقراءة العصرية فإنّ رقية علواني تطلِق على القراءات الحداثية مصطلح القراءة العصرانية. وهذه بعض أمثلة على اضطراب المصطلحات في وصفِ وتصنيفِ القراءات المعاصرة وعدم الاتفاق حول مدلولاتها، والذي يرجع للحمولات التقيمية المشحونة بها هذه المصطلحات، مما يجعلها تتغير وفقًا لأيديولوجية المصنف ومواقفه من مفاهيم مثل التجديد والعصرية. انظر: روح الحداثة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص١٧٦، وإسلام المجددين، محمد حمزة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٦، وقراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية، رقية العلواني، وهو بحث في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، ٢٠٠٦.

يتّصل فيما يتّصل بإشكالٍ أعمق، هو إشكال تصنيف القراءات المعاصرة للقرآن منذ لحظة دخول العرب في الأزمنة الحديثة، فمع غياب معايير واضحة متّفق عليها من أجلِ إجراء تصنيف كهذا لهذه النتاجات الواسعة من تفاسير ودراسات ـ أكثر من عشرين تفسيرًا طويلًا[١]، إضافة إلىٰ أكثر من ثلاثين دراسة قرآنية متميزة، فضلًا عن بحوث ومقالات لا تدخل تحت حصر[٢]، كما يذكر النيفر ـ ، تظلّ الحدود بين القراءات غير واضحة، وتفتقد المصطلحات دقّتها الدلالية فيما تشير إليه من مفاهيم، ومنها بالطبع وربما علىٰ رأسها المصطلح الذي يشغلنا هنا بالأساس أي «القراءات الحداثية».

---

(١) علىٰ رأسها: فتح البيان في مقاصد القرآن، لمحمد صدّيق حسن القنوجي (١٨٨٩)، وتفسير المنار، لمحمد عبده (١٩٠٥)، ومحاسن التأويل، للقاسمي (١٩١٤)، نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، للعلامة الفراهي (١٩٣٨)، وتيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن، لعبد الرحمن السعدي (١٩٥٦)، والتحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٩٦٠)، والتفسير الحديث، لمحمد عزة دروزة (١٩٦٠)، وتفسير في ظلال القرآن، لسيد قطب (١٩٦٧)، والتفسير الكاشف، لمحمد جواد مغنية (١٩٦٨)، والميزان في تفسير القرآن، لمحمد حسين الطبطبائي (١٩٧٢)، والأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، لناصر مكارم شيرازي (١٩٨٤)، ومن هدي القرآن، للسيد تقي المدَرِّسي (١٩٨٥).

(٢) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، احميدة النيفر، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠، ص١٨.

لذا فربما علينا أولًا وكخطوة أساسية في اشتغالنا البدء بمحاولة تحديد أبعاد هذا المصطلح. وتحديد مصطلح «القراءات الحداثية» يعني محاولة بَنْيَنَة برنامج القراءات الحداثية، بتحديد بنائه التصوّري، وبنائه المنهجي بالمعنى الأوسع أي الذي يشمل إلىٰ جانب التقنيات «جملة المفاهيم التي تؤطِّر النصّ من حيث طبيعته وحركته ووظيفته»(١)، ومحاولة اكتشاف سياقاته الخطابية والمعرفية المنشئة له، والتي تنغرس فيها أسس انطلاقه وآفاق رهاناته، ثم كشف الصلات بين هذه الأبعاد كلّها، حتىٰ نستطيع إيجاد تحديد دقيق لهذه القراءات.

وهذا يتطلب منّا عددًا من الإجراءات، فسيكون علينا القيام باستعادةٍ موجزةٍ لتاريخ القراءات القرآنية الحديثة والمعاصرة وتحديد معيار لتصنيفِ هذه القراءات حتىٰ نستطيع مَوْقَعَة «القراءات الحداثية» وتحديد معالم افتراقها عن غيرها، كما سيتوجّب علينا البحث في السياقات الخطابية والمعرفية المُنشِئة لهذه القراءة، كذا تحديد الرهانات التي تَعِدُ بتحقيقها، وهذا ما سنحاول القيام به في هذا المدخل، قبل التعامل التفصيلي مع برامج أعلام هذه القراءة كلّ علىٰ حِدَة، وهو التعامل الذي سيزيد بالضرورة فهمنا لأبعاد هذه القراءة، حيث الكلي يُضَاء بالجزئي كما العكس.

---

(١) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، احميدة النيفر، ص١٧.

أولًا: القرآن في التلقي الحديث والمعاصر، أو موقع القراءات الحداثية:

كما قلْنا فإنّ إشكال تحديد ما تعنيه «القراءات الحداثية» يرتبط أول ما يرتبط بغياب معيار ناجع في تصنيف هذا الكَمّ الكبير من التفاسير والدراسات القرآنية المعاصرة نستطيع من خلاله تحديد موقع ورهانات وآفاق هذه القراءات المسمَّاة حداثية، بالطبع حديثُنَا عن غياب معيار ناجع وليس غياب معيار في العموم، فالكتابات التي تناولت التفاسير المعاصرة أو القراءات الحداثية تحديدًا ـ وهي كثيرة في الحالتَيْن ـ لها معاييرها في تصنيف هذه التفاسير والدراسات، لكن هذه المعايير تظلّ في تصورنا عاجزةً عن أن تفيدنا فيما نريد القيام به هاهنا، وهذا لأنّ هذه المعايير ـ ولو استثنينا المعايير الأيدولوجية الواضحة في التصنيف سواء من قِبَل الإسلاميين أو العلمانيين واقتصرنا على المعايير المعرفية(١) ـ تظلّ في أغلبها معايير

(١) نستطيع أن نرى المعايير الأيدولوجية ـ القائمة على ثنائيات صلبة وتقييمات واضحة ـ بوضوح في تصنيف محمد حمزة مثلًا، فحمزة يضيف صفة تقيمية على القراءة الحداثية بوصفها وحدها بالتجديد، والذي يتم حصر معناه في القطع مع المرجعيات القديمة، كذلك في تصنيف طه عبد الرحمن، والذي يجعل محدّد الفارق بين «القراءة الحداثية» و«القراءة غير الحداثية»، انتقادية الأولى واعتقادية الثانية، وهذه المعايير مشحونة بحمولة تقيمية لا تستطيع أن تُطْلِعَنَا على ـ أو قُلْ: إنها تحجب عنا ـ السمات الأساسية المنهجية لهذه الدراسات، فضلًا عن أن صلابة ثنائيتها تهدر العلاقة بين كلّ القراءات المعاصرة، سواء ما يُطلق عليها حداثية أو ما يُطلق عليها تجديدية، وهي العلاقة المهمّة في اكتشاف حركة تطوّر الدرس القرآني المعاصر المُحدِّدة لموقع كلّ قراءة =

مضمونية تتعلّق بمضمون هذه التفاسير والدراسات لا بمناهجها.

فحين ننظر في هذه التصنيفات نجد إما أنها؛ **أ ـ تصنيفات تتبع معايير «مضمونية اتجاهية»**: أي أنها تُصنِّف التفاسير والدراسات علىٰ أساس الاتجاه الغالب علىٰ مضمونها دون انشغالٍ كبيرٍ بقضية المنهج؛ مما يجعل تصنيفها إلىٰ حدّ كبير «تصنيفًا سكونيًّا»، وهذا ينطبق بوضوح علىٰ تصنيف عبد المجيد عبد السلام المحتسب في (اتجاهات التفسير في العصر الراهن)، والذي يصنّف التفاسير إلىٰ: «اتجاه سلفي، اتجاه عقلي توفيقي، اتجاه علمي»، وأشمل منه تصنيف فهد الرومي ـ بحكم أنّ كتاب المحتسب لم يكتمل ـ في (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر)، والذي يصنّف التفاسير إلىٰ: «الاتجاه العقائدي، الاتجاهات العلمية، الاتجاه الأدبي، الاتجاهات المنحرفة»، وهذا النوع من التصنيف هو تصنيف سكوني أقرب إلىٰ تنظيم المادة الموجودة منه إلىٰ تصنيف حركي له معيار متعلّق بالمنهج يساعدنا في اكتشاف تطوّر الدَّرْس القرآني واكتشاف العلاقات بين مدراسه.

أو أنها؛ **ب ـ تصنيفات تتبع معايير «مضمونية فكرية»**: أي أنها تنطلق في التصنيف من النظر إلىٰ مضامين التفاسير والدراسات عبر عدسة الموقف الخاصّ للمصنّف تجاه إشكالات فكرية مُعيَّنة «إشكالات النهوض والتقدّم

= ولمبرّر حضورها ورهانتها وآفاقها. انظر: إسلام المجددين، محمد حمزة، ص٦، وروح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص١٧٦.

والإصلاح بالأساس لصلتها بنشأة القراءات المعاصرة للقرآن »، ومن الأمثلة على هذا: تصنيف محمد إبراهيم شريف في كتابه: (اتجاهات التجديد في تفسير القرآن العظيم)، والذي يُظْهِر عددًا كبيرًا من الإشكالات بسبب قيامه في تصنيف المضامين على أساس الموقف الخاصّ من قضايا التجديد والنهوض.

فَعَنْ قضية الاهتمام بـ« المنهج »، فرغم امتياز كتاب شريف بأنّه حاول مبدئيًّا تحديد الفارق بين « المنهج » و« الاتجاه » لتبديد الغموض الذي طال استخدام المصطلَحَيْن، إلا أنّ تصنيفه ظلّ في الأخير تصنيفًا غير قائم على المنهج، بل هو أقرب إلى التصنيف الاتجاهي بشكلٍ عامّ، فهو يصنّف التفاسير إلى: « اتجاه هدائي، اتجاه أدبي، اتجاه علمي »، ويصنّف كل اتجاه إلى ثلاثة مناهج: « المنهج التقليدي، المنهج الموضوعي، منهج المقال التفسيري »، وهذا لأن المنهج عند شريف لا يعني أكثر من « الطريقة » أو « النمط والشكل والقالب الفني » في كتابة التفسير[١]، وهذا يختلف تمامًا عن ما نقصده بالمنهج كطرائق وتقنيات اكتشاف/ إنتاج المعنى والمتصل بما يطلِق عليه النيفر: « المفاهيم المؤطّرة للنصّ ووظيفته وحركته ».

وهذا التصنيف المضموني لشريف ليس محض تصنيف سكوني منظّم للمادة الموجودة كما وصفنَا تصنيفات الرومي والمحتسب (المضمونية

---

(١) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن العظيم في مصر، محمد ابراهيم شريف، دار التراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٢، ص٦٧، ٦٨.

الاتجاهية)، بل إنه ينطلق من محدّد فكريّ معيّن هو « التجديد »، ولأنّ هذا المحدّد هو محدّد « تقييمي »، يحمل شريف عنه وعن حقيقته وحدوده ومداه وآفاقه رؤية خاصّة، فقد أغرق هذا المحدّد التصنيفَ في المضمونية أكثر، وأثّر علىٰ تصوّر شريف للعلاقات بين التفاسير والدراسات القرآنية المعاصرة.

فمن الأمثلة علىٰ هذا أنّ شريف الذي يعتبر أنّ (المنار) هو أساس كلّ التجديد المنهجي في الدراسات التفسيرية المعاصرة، لا يقدّم رؤية متوازنة لعلاقة عبده بما لحقه من تفاسير ودراسات بسبب رؤيته الخاصة لـ« التجديد »، والذي يعتبر (المنار) رائدها، فبينما يصِرّ علىٰ إيجاد صلات بين المناهج الموضوعية « كطريقة في الكتابة » وبين تفسير (المنار)، فإنه لا يرىٰ أي صلة بين كتاب خلف الله: (الفن القصصي في القرآن) وتفسير (المنار) إلا التحريف وعدم الفهم[١]، مما يجعله غير قادر علىٰ تبيّن العلاقات الأعمق التي تربط مثل رؤية خلف الله بتفسير (المنار)، وهذه العلاقات لا يلزم أن تكون في تشابه الأفكار ولا حتىٰ في تشابه المنهج، بل في الإمكانات الإبستمولوجية « المعرفية » التي وفّرها (المنار) « كتفسير ضدّ التقليد » ـ كما سنوضح بعد قليل ـ لتأسيس قراءات غير تقليدية أيًّا كان منطلقها أو اتجاهها أو منهجها، ونحن لا نستطيع تبيّن العلاقات بين قراءات

(١) انظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن العظيم في مصر، محمد ابراهيم شريف، ص٢٩١-٢٩٢

مثل خلف الله وقراءات مثل التفسير الموضوعي، وكذلك الافتراقات العميقة بينهم إلا عبر تأسيس علاقتهم بـ(المنار) على أساس «منهجي» بعيدًا عن آمالنا الفكرية الخاصّة وتصوّراتنا المسبقة عن إشكالات النهوض والتجديد وحقيقته وكيفيته وحدوده ومداه.

إذن ففي الحالتين سواء كانت المعايير مضمونية اتجاهية أم مضمونية فكرية فإن هذه المعايير تظلّ غارقة في المضامين، وتظلّ كذلك متنازعة وغير موضوعية ـ خصوصًا في حالة المضمونية الفكرية ـ ، وبالتالي بعيدة عن أنْ تساعدنا في إيجاد تصنيف للدراسات المعاصرة قائمًا على المنهج يستطيع أن يكشف لنا حركِيّة وتطوُّر الدرس القرآني في السياق الفكري الحديث والمعاصر، وهو وحده ما يستطيع أن يُطْلِعنا على العلاقات العميقة بين الدراسات القرآنية المعاصرة وكذا الفروقات الدقيقة بينها، ويُمكِّننا من مَوْضَعَة دقيقة للقراءات الحداثية في خريطة القراءات المعاصرة منهجًا ورهانات وآفاقًا.

أما لو انتقلنا للدراسات الغربيّة وتصنيفاتها، فسنجد أنّه ورغم أنّ الدراسات الغربية المعاصرة تُظْهِر اهتمامًا كبيرًا بمسألة التصنيف ومعاييره حين يتعلّق الحديث بالتفاسير التراثية خصوصًا، وتعتبر أنّ التصنيفات الكلاسيكية في الدرس الغربي مع جولدتسيهر في: (مذاهب التفسير الإسلامي، ١٩١٣)، أو بالجون في: (تفسير القرآن في العصر الحديث،

١٩٦٣)، لا تستطيع تقديم رؤية دقيقة عن طبيعة علم التفسير ؛ لذا تحاول هذه الدراسات اقتراح وتجريب عدد آخر من التصنيفات، إلا أن هذا ربما يقتصر أو على الأقلّ يتركّز على مساحة التفسيرات التراثية، في حين لا نجد نفس الاهتمام بتصنيف الدراسات المعاصرة حول القرآن بشكلٍ يبرز الطبيعة المنهجية لهذه التفاسير والدراسات، حيث إنّنا نجد أنّ دراسة المنتج المعاصر حول القرآن تظلّ بانورامية وغير مهتمة بالتصنيف ومعاييره، فتتم دراسة هذا النَّتَاج تحت عناوين مثل : (مفكرون مسلمون حداثيّون والقرآن، تأويل القرآن من منظور عشرة مفكرين حداثيّين مسلمين، ٢٠٠٦)، كما هو عنوان كتاب سها تاج الفاروقي، أو (ثمانية مفكر مسلم معاصر والقرآن، ١٩٨٥)، كما هو عنوان الكتاب الذي حرّره كينيث كريج، ولا يتم تقديم محدّد واضح لاختيار هذه القراءات دون غيرها، أو اندراجها في خطاب واحد أو عدّة خطابات.

ونستطيع استثناء دراسات الألمانية يوهانا بينك من هذا؛ حيث تهتمّ أساسًا بالنتاج المعاصر وكيفية تصنيفه، وتقترح عددًا من التصنيفات القائمة على أهداف التفسير، ومناهجه، والبلد التي ينتمي لها، من حيث كونها تمظهرًا لعلاقات محدّدة بين الحداثة والدِّين والدولة تؤثّر على طبيعة التفاسير، والوسيط الذي يتم تقديم التفسير من خلاله « كتاب ـ تليفزيون ـ إذاعة »، إلا أنّ اشتغال بينك يظلّ على التفاسير الكبيرة والمسلسلة « التي تتناول القرآن آية آية وفق ترتيب المصحف » غالبًا.

وثمة كتابان مركزيّان ومهمّان حاولَا تصنيف التفاسير والقراءات المعاصرة وابتعدَا عن البانورامية، **الأول**: كتاب ماسيمو كامبانيني: (القرآن، التفاسير الإسلامية الحديثة)، وهو كتاب حديث صادر عام ٢٠٠٨م بالإيطالية، إلا أنّ كامبانيني لا يتبنّىٰ محدّدات واضحة في تصنيفه، حيث يدرس تفاسير شلتوت وطبطبائي ورشيد رضا مع التفسير العلمي باعتبارها جميعها تقليدية، ويدرس دراسات شبستري وفضل الرحمن مالك ونصر أبو زيد مع التفسير الموضوعي ومع المدرسة الأدبية عند الخولي وبنت الشاطيء في فصل بعنوان «القرآن باعتباره نصًّا» باعتبارها جميعها ضمن المقاربات الجديدة التي لا تلتزم إنتاج تفسير كامل، ويضع فريد إسحاق ضمن القراءات الليبرالية غير العربية ويدرسها مع التأويليات النسوية، ويُفْرِد فصلًا لـ(ظلال) سيد قطب باعتباره تفسيرًا أيديولوجيًّا، وبالتالي لا يهتم في تصنيفه لموضوعية تفسير قطب ولا لتاريخية فضل الرحمن ونصر أبو زيد ولا للا ـ ليبرالية بعض النسويات علىٰ سبيل المثال.

والثاني: كتاب جانسن: (تفسير القرآن في مصر الحديثة، ١٩٧٤)، وعن تصنيف جانسن فرغم أنه ظاهريًّا لا يختلف عن طبيعة التصنيفات الاتجاهية المضمونية ـ كما يشير هو نفسه إلىٰ تشابه تصنيفه مع تصنيف عفت الشرقاوي ـ ، إلا أن نظرته عن كونه من «المثير تخيّل المفسّرِين جالسين في غرفة ينظرُ كلّ منهم وبشكلٍ متزامن للقرآن من منظور مختلف: اللغة والبيان،

العلوم الكونية، الهموم الاجتماعية»، وهي الرؤية المستعارة بحذر من فوستر، تبرَزُ التفاتًا أعمق لما تمثّله هذه المنظورات الثلاثة، حيث لا تقف نظرته لها عند حدّ كونها تأطيرًا سكونيًّا للمادة الموجودة، بل تصير أدوات للقراءة تختلف في نظرتها لطبيعة النصّ وطبيعة معناه والطريقة الأفضل لتحصيل هذا المعنى(١)، لكنها بالطبع تقصر عن أن تكون مناهج بالمعنى الذي أسلفنا الإشارة إليه.

هذا يعني أنّ الدراسات الغربية في تصنيفها النتاج المعاصر حول القرآن تظلّ كذلك بعيدة عن تعيين معيار واضح وقائم على إشكال المنهج تقيم عليه هذا التصنيف؛ لذا في مقابل هذه التصنيفات ومعاييرها، فإننا نقترح معيارًا آخر يستطيع أن يُحَقِّق ما نصبو إليه من إيجاد تصنيف منهجي وحركي، بأنْ يكون من جهة مستندًا لواقعة صلبة ومستقلّة، مما يجعله على مسافة من

(١) راجع: تفسير القرآن في مصر الحديثة، يوهانس جانسن، ترجمة: حازم زكريا محيي الدين، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٧، التقليد والمرجعية والابتكار في التفاسير السُّنِّية المعاصرة، يوهانا بينك، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، عرض كتاب (أهداف ومناهج وسياقات كتب التفسير)، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتنسون، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير.

Kenneth Cragg, The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an, reprint, Routledge, 2013.
Suha Taji-Farouki, Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, bublished in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006.
massimo campanini, The Qur'an: Modern Muslim Interpretations, Routledge , 2010.

رؤانا الفكرية المختلفة تجاه إشكالات الإصلاح وثنائيات الحداثة والتراث والتجديد والجمود ومجمل حمولتها التقيمية التي قد تُغْرِقُنا في المضامين وفي الاستعمال الأيديولوجي، ومن جهة أخرىٰ أن يكون قائمًا علىٰ إشكال المنهج، بحيث تكون له القدرة علىٰ إعطائنا متجهًا لتطوّر هذه القراءات معرفيًّا، وهذا المعيار الذي نقترحه هو معيار «الصلة بالتقليد» والمُستنِد لواقعة «اهتزاز الثقة في التقليد».

فالواقعة الأكثر صلابةً واتساعًا واستمرارًا منذ دخول العرب الأزمنة الحديثة وإلى الآن ـ والتي ربما لا تعرف خلافًا من الأطراف الأيديولوجية المتصارعة ـ هي واقعة «اهتزاز الثقة في التقليد»، التي وصفناها سابقًا، ولو انتقلنا من الحديث عن «التقليد» عمومًا(١)، وحدَّدْنا حديثنا بالقرآن كما تفترض مساحة دراستنا، وبعملية تأويله تحديدًا باعتبار العلاقة المعاصرة مع النصّ هي وكما أسلفنا «تأويلية» بالأساس؛ فإنّنا نستطيع القول: إن هذه

(١) وفقًا لهذا المعيار فلا نرىٰ أنّه من الدّقة دراسة خطابات عبد الكريم سروش أو محمد مجتهد شبستري ضمن القراءات الحداثية هكذا بإطلاق، بل ينبغي أن تكون دراستهم ضمن السياق الإيراني تحديدًا أو الشيعي بشكلٍ أشمل قليلًا، وهذا ليس تقسيمًا جغرافيًّا أو عقديًّا، بل هو متعلّق بالأساس باختلاف الصّلة بالتقليد في الواقعَيْنِ العربي والإيراني، واختلاف الصّلة بالحداثة كذلك، وهو ما يطبع الفكر الإيراني بطابعٍ خاصّ يتّسم باستمرارية معتبرة للتقليد، وينعكس هذا بطبيعة الحال على القرآن وطرق التعاطي معه وفضاء النقاش المعاصر حوله.

الواقعة واقعة «اهتزاز التقليد» أدَّتْ إلى التشكيك في كثير من نتاجات وأصول «طرائق ومصادر»[(١)] المدونة التفسيرية التقليدية، وفتحت الباب لمحاولة التخفُّف من ثِقَل هذا «التراث» مضمونًا وطرائق، والبدء بمحاولة شقّ طريق جديد «عصري»[(٢)].

وبالتالي فإنه جراء هذه الواقعة الصلبة «اهتزاز الثقة في التقليد

---

(١) يقسم د. مساعد الطيار في كتابه (التحرير في أصول التفسير) مسائل أصولَ التفسير إلى: مصادر التفسير، والاختلاف في التفسير، وقواعد التفسير. وخلاف «القراءات ضدّ التقليد» مع أصول التفسير يشمل تحديدًا مساحتي المصادر والقواعد، فهذه القراءات تدين بعض المصادر مثل الإسرائيليات، كما تتخفّف من التفسير المأثور، انظر: التحرير في أصول التفسير، مساعد الطيار، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط١، ٢٠١٤، ص٢٠.

(٢) كما يشير جوناثان بروان في كتابه (النزاع على السّنة)، فإنه ورغم أن التقليد كان شديد التنوّع ومليئًا ـ بتعبيره ـ بالمبتدعة والهراطقة محطمة الأصنام ـ مثل نموذج ابن تيمية الذي يهتم به كثيرًا- ، إلا أنّ كلّ هذا التنوّع والتضادّ والتحطيم كان يتم دون التشكيك في الصلاحية العامة للتقليد، وهذا بالضبط الوضع المختلف تمامًا عن العصر الحديث، وعن ما نسميه واقعة اهتزاز التقليد في هذا العصر، حيث إن الرّفض المعاصر للتقليد قائمٌ على النفي التام لصلاحيته وتحميله مسؤولية الإخفاق ونفي الصلاحية عن معظم أجزائه أو آلياته واتهامها بالتشويش على النصّ الأصلي «القرآن».
انظر: النزاع على السّنة، الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، جوناثان براون، ترجمة: هبة حداد وعمرو بسيوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠، ص١٣٨، ١٣٩.

التفسيري»(١) نشأ شكلٌ جديدٌ من قراءات القرآن يمكن أن نصطلح عليه بـ«قراءات خارج التقليد»، وخارجيتها تتحدَّد بالأساس بالخروج من المنهج التقليدي بالمعنى العميق للكلمة، أي بمعنى «مجمل المفاهيم المؤطِّرة للنصّ ولطبيعته وحركته ووظيفته وصلته بالقارئ» كما يُعبِّر النيفر.

وحين نتتبّع حركة القراءات الحديثة والمعاصرة بعد «الخروج من التقليد»، فسنجد أنّ الشّكل الأول الذي ظهرت عليه «قراءات خارج التقليد»، هو قراءات لا تنشغل بصورة كبيرة بقضية تأسيس المنهج ولا تُجْرِي

(١) يصف وليد صالح صلة التوجّهات التفسيرية الحديثة بالتقليد فيقول: «ثمة أربع توجهات كبرىٰ يمكن تبيّنها في التفسير الحديث: التحديثي، والسلفي، والكلاسيكي، والأصولي. التوجّهين التحديثي والأصولي يتشاركان نفس المنظور الهرمينوطيقي؛ كلاهما قد ضرب بإملاءات التراث عرض الحائط ورأىٰ أنه من الملائم تفسير القرآن وفقًا لرؤية أيديولوجية. أحدهما اتخذ من الحداثة إمامه ودليله، والآخر اعتمد منظورًا صراعيًّا عنيفًا. ويبدو أن كلًّا منهما لا يتمتع بجاذبية كبيرة لدىٰ عموم المسلمين. أما التوجه السلفي، والذي لا ينفكّ يغدو القاعدة في البلاد السُّنِّيّة، فيسعىٰ إلى القفز علىٰ ألف عام من المعرفة الإسلامية طمعًا في العودة إلى العصر الذهبي المتخيّل للقرون الإسلامية الأولىٰ. وفي حقل التفسير هو يفعل ذلك عن طريق الحطّ من شأن بعض أهم كتب التفسير الكلاسيكية في مقابل الإعلاء من شأن التيار التفسيري التقليدي الوسيط كما هو ممثّل في تفسير ابن كثير وتفسير الجلالين. وفي الأثناء، أُزِيحت التفاسير الكلاسيكية بتعقدها وثرائها جانبًا، وظلّ التيار التفسيري الكلاسيكي حيًّا فيما بين المتعلّمين فقط من خلال النشر الانتقائي لبعض الأعمال الكلاسيكية من العصر الوسيط». انظر: تفاسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، ص٤١، موقع تفسير.

نقاشًا منهجيًّا مع الطرائق التقليدية في التفسير، بل إنها تتخفَّف من الأدوات التراثية وتحاولُ إنجاز طريقة جديدة في التفسير، جِدَتها مضمونية واتجاهية في الغالب، أي تتعلّق بمضامين التفسير وبالاتجاه العام لها ـ وربما ظرفية وانفعالية كذلك تتعلّق بالردّ على إحراجات فكرية غربيّة ـ ، أما في المنهج فكانت جِدَتها في معظمها سلبية، تعمل على «تنقية» القرآن من صدأ الخرافات والإسرائليات وتجريد تفسيره من ثِقَل الاصطلاحات الفنيّة[١]، مما يجعلنا نُصَنِّف هذه التفاسير والقراءات في علاقتها بالتقليد على أنها «قراءات ضد ـ التقليد». لكن لأن هذا الفراغ المنهجي والناشيء جرّاء اهتزاز التقليد، والذي كرَّسته قراءات ضدّ التقليد، لم يكن له أنْ يستمرّ، حيث إن المضامين والاتجاهات التي أتى بها التفسيرُ الجديد كرهانات أساسية له لم يكن لها أن تستقرّ طالما ظلّ حضورها سطحيًّا، «فنحن نتحدّث عن تقليد مُهتَزّ لا تقليد مُعْدَم»، فقد كان لا بد لهذه القراءات «ضدّ التقليد» أنْ تتطوّر في اتجاه ملء الفراغ المنهجي بمنهجيات جديدة تواجه الشرعية العلمية والكفاءة العمليّة للطرائق القديمة؛ إمّا بتطوير منهجيات قرآنية، وهذه نطلق عليها «قراءات المناهج القرآنية»[٢]، أو باستحداث منهجيات حديثة استفادت

---

(١) اتجاه التفسير في العصر الحديث، مصطفى محمد الطير، ص٢١، ٢٢، نقلًا عن محمد ابراهيم شريف، ص١٢٠.

(٢) وهي قراءات تقف على مسافة من التقليد، وتحاول بلورة منهجيات خاصّة في قراءة القرآن، هذه المنهجيات رغم وجود بعض أساساتها في المدونات التقليدية، إلا أنها =

فيها من المنجَز المعرفي الغربي، وهي ما نعبِّر عنه بـ« القراءات الحداثية »[(١)].

مما يجعلنا نُصنِّف القراءات القرآنية الحديثة والمعاصرة وبشكلٍ كليّ،

= تُؤسَّس مع هذه القراءات كمناهج قرآنية تواجه بالأساس طرائقَ المدونة التراثية المُتَّهَمة بتضبيع السمات الأكثر مركزية للنصّ القرآني، وسنتناول هذه القراءات بالتفصيل لاحقًا في بحوثٍ خاصّةٍ بها، وتجدر الإشارة هنا إلىٰ كون هذه القراءات هي الأكثر إمعانًا في التعامل مع القرآن كنصّ نظري، حيث لا تعامله ككتاب معرفة أو ككتاب علم، بل بالأساس ككتاب منهج، وتنظر قبل هذا للتوحيد من منظور إبستمولوجي؛ لذا فإن هذه القراءات تمعن كذلك في الاهتمام بالتدبّر اليومي والشخصي للقرآن، ربما كمحاولة لموازنة التعامل التجريدي النظري الكبير مع القرآن.

(١) تسميتها حداثية مرتبطة بما يحاول روّداها إنجازه، حيث كما سيتبين معنا ليست كلّ المنهجيات ضمن برامج هذه القراءة حداثية، فمنها ما هو ما بعد حداثي، كذلك فليست الحداثة الغربية ذاتها شيئًا واحدًا ونسيجًا متناسقًا، بل تشهد تنوّعًا، يجد أثره كذلك علىٰ طبيعة المناهج، لكن تظلّ كلّ المناهج المستخدمة في برامج هذه القراءات هدفها إنجاز تنوير هو أقرب لما يسمىٰ بـ« التنوير المعتدل »، وفقًا للتحقيب الثلاثي الذي طوّره صالح مصباح عبر الاستفادة من تلك المراجعات المعاصرة لتاريخ التنوير الأوروبي، والتي تعود أهمها لثلاثينيات القرن الماضي، تلك التي نؤكّد على الطابع المعقّد والديناميكي والتاريخي للتنوير، ومنها تأريخات هانز بروان وأعضاء مدرسة فرانكفورت وجوناثان إسرائيل، ثم خصوصًا نصّ شتراوس الشهير: (موجات الحداثة الثلاثة) « الذي يعتبر بمثابة وصية نظرية »، فللتنوير ـ وفقًا لهذا التحقيب ـ ثلاثة برامج: « تنوير راديكالي »، و« تنوير معتدل »، و« تنوير مضاد ».

انظر: مباحث في التنوير موجودًا ومنشودًا، صالح مصباح، جداول، بيروت، ط١، ٢٠١١، الفصل الأول: « القول في تاريخية التنوير الأوروبي الحديث وتعدّده ».

ووفقًا لهذا المعيار المقترح ـ معيار الصلة بالتقليد والمستنِد لواقعة اهتزازه ـ إلىٰ: « قراءات ضدّ التقليد »، « قراءات المناهج القرآنية »، « قراءات حداثية »، هذا في مواجهة « قراءات تقليدية جديدة »[١].

لو عُدْنا إذن إلىٰ إشكالِ تحديد مصطلح القراءات الحداثية، فإنّنا وانطلاقًا من هذا التصنيف نستطيع القول مبدئيًّا « كتحديد لأحد أبعاد المصطلح » بأن القراءات الحداثية هي قراءات تقف خارج التقليد مضمونيًّا ومنهجيًّا، فهي لاحقة علىٰ مرحلة اهتزاز التقليد والمُرسَّمة عبر « قراءات

---

(١) يصعب القول بأن هذه القراءات التقليدية الجديدة، ستكون متحرّرة تمامًا من تأثير هذه الوضعية المعاصرة للتقليد التفسيري، سواء من حيث الأسلوب أو المنهج، ولعلّ الباحثة كاثرين كلاوسينج حين اعتبرت أنه يصعب وضع حدود دقيقة بين مفاهيم « التقليدي » و« الحديث » في وصف التفاسير هكذا بشكلٍ عام، لم تكن دقيقة بالشكل الكافي، حيث قصرت دراستها علىٰ كتابَيْن تقليديّيْن معاصرَيْن هما: (التحرير والتنوير) لابن عاشور، و(الميزان) للطبطبائي، وعدم وضوح الفارق في الحدود بين المعاصرة والتقليد في هذين الكتابَيْن تحديدًا هو بسبب كونهما برغم تقليديتهما لم يستطيعَا التخلص من الوضعية المعاصرة وآثارها بسبب انبنائهما داخلها، وهو يثبت ما نقول من كون الكتابات التقليدية المعاصرة ورغم تقليديتها لا تستطيع التحرّر تمامًا من آثار هذه الوضعية، انظر:

"Two Twentieth-century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the *Tafsīrs* of Mu.hammad. Husayn.Tabā.tabā?ī and al-.Tāhir b. Ashur, *Kathrin Klausing*" in Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre, Johanna Pink, Andreas Görke, OUP in association with the Institute of Ismaili Studies; 1 edition , 2015.

ضدّ التقليد »، وهي تحاول ملء الفراغ المنهجي الناتج عن واقعة اهتزاز التقليد عبر استحداث مناهج غربية حديثة.

هذا التحديد الذي قُمنا به هنا عبر التصنيف والمَوْقَعَة لهذه القراءات يعبِّر فقط عن أحد أبعاد مفهوم « القراءات الحداثية »، ففي الحقيقة إنّ مجرّد استحداث المنهجيات الغربية لم يكن مجرّد محاولة « معرفية » من أجل تجاوز الفراغ المنهجي الحادث بعد « الخروج من التقليد »، بل إنّه يتعلّق كذلك بإطار خاصّ وسياق خطابي ومعرفي محدَّد في مسيرة خطاب التحديث العربي، أي ظهور ما يسميه محمد جابر الانصاري بـ« العلمانية الإسلامية » وما يسميه علي مبروك بـ« التأسيس الثاني للنهضة ». هذا السياق حاسم في ظنّنا في تشكُّل القراءات الحداثية بالشكلِ الذي نعرِف، فلعلّنا لا يمكننا تصوّر عملية الاستحداث للمناهج الغربية وتطبيقها تحديدًا على القرآن دون هذا السياق المؤسِّس، والذي ضاعَفَ كذلك من شعور الفراغ المنهجي المتجلّى فيما اعتبرته ـ هذه القراءات ـ « تلفيقية » محاولات النهضة كما سنوضح بعد قليل؛ لذا فإنّ هذا السياق المعرفي والخطابي يُعَدُّ أحد المحدِّدات المهمَّة للقراءات الحداثية، من حيث كونه هو الذي يؤسِّس هذه القراءات معرفيًّا ويمنحها رهاناتها الخاصة ـ أو ربما نسختها الخاصّة من رهانات عامّة، ضمن الخطاب النهضوي في العموم أو الخطاب التحديثي على وجه الخصوص كما سيأتي ـ، وبالتالي فإنّ هذا المحدِّد يحتاج منا إلى عناية لسبر مضمونه من أجل تدقيقٍ أعمق لمفهوم القراءات الحداثية.

ثانيًا: السياق الخطابي والمعرفي للقراءات الحداثية، أو القرآن و«التأسيس الثاني للنهضة»:

في فصل خاصّ من كتابه (ثورات العرب، خطاب التأسيس) يؤرِّخ علي مبروك لمرحلة مهمّة من مراحل التحديث العربي، وهي مرحلة تأزُّم الخطاب النهضوي العربي في نسخته الأولىٰ «الخطاب الإصلاحي من الطهطاوي لعبده» وما تبعها من محاولة «التأسيس الثاني لخطاب النهضة» عبر نقل «ثقل مقاربة الخطاب للحداثة من السياسي للثقافي».

وأزمة التحديث ـ وفقًا لمبروك ـ لا تتعلّق فحسب بكونه قد بدأ سياسيًّا، حيث ابتدأ التحديث بمحاولات الدول استحضار المؤسّسات الحديثة وإرسال البعثات وإجراء التنظيمات، بل الأزمة هي أن هذه «السياسوية» في مقاربة الحداثة لم تقتصر علىٰ فعل السّاسة المنشغلين بطبيعة حقل السياسة بالجاهز والبراني، «بمنطق قطف الثمرة وليس أبدًا تقليب التربة وغرس البذرة»[1]، وما يتبع هذا من مقاربة للحداثة تقوم بنزع نتاجاتها من سياقاتها الفكرية التي تؤسِّسها «التنظيمات دون ديموقراطية ـ التكنولوجيا دون منهج علمي» فتنتهي إلىٰ تحديث براني سطحي، بل إنها قد تعدَّت حقل السياسة لتعمل علىٰ تشكيل الخطاب الفكري النهضوي نفسه سياسويًّا،

---

(١) ثورات العرب، خطاب التأسيس، علي مبروك، دار العين، القاهرة، ط١، ٢٠١٢، ص٩٤.

وهذا ـ وفقًا لمبروك ـ يتضح تمامًا في هذا الخطاب ومنذ لحظة تدشينه مع الطهطاوي «مُنظِّر دولة الباشا الجديثة» وإلىٰ محمد عبده؛ لذا فقد جاءت مقاربة هذا الخطاب للحداثة مقاربة سياسوية، تهتم لمعلول الحداثة لا لعلتها، للجانب الخارجي من الحداثة لا للجانب الأعمق المؤسِّس لها. فقامت بالفصل النفعي بين نتاجات الحداثة الفكرية وما يؤسِّسها معرفيًّا تمهيدًا لدمجها في النظام الفكري التقليدي[1] فكما يُؤكِّد نصر أبو زيد فإنّ الطهطاوي وعبده روّاد هذا الخطاب ورغم أنهم كانوا قد تجاوزوا بالفعل التعامل مع الغرب كتكنولوجي كما تعامل معه السّاسة إلى الوعي بالفكر الحداثي في عمقه[2]، إلا أن هذا الاهتمام وبسبب هذه السياسوية التي يشير

(١) ثورات العرب، خطاب التأسيس، علي مبروك، ص٩٣.

(٢) يفصل بعض الدارسين مثل غالي شكري بين مرحلة تحديث محمد علي والتي يمثلها فكريًّا الطهطاوي، وبين مرحلة محمد عبده والأفغاني، حيث يعتبر هذه الأخيرة انعطافة ومرحلة جديدة تتعلّق بتحديث المجتمع، وتصرّ علىٰ كون عملية النهوض هي عملية روحية وعقلية وليست فقط سياسية، ويعتبر شكري أن بروز دور الشعب في هذه المرحلة بالثورة العرابية دليل علىٰ انتقال التحديث من الصراع الفوقي إلى المشاركة الشعبية في صنع الأقدار، ويمثّل طه حسين ـ وفقًا لغالي شكري ـ ذروة هذه المرحلة بتخلّصه من التوفيق بين الدّين والعلم ـ لصالح العلم ـ مع عبده والأفغاني، إلى الفصل الكامل بينهما، إلا أن هذا الفصل الذي يتحدّث عنه شكري قريب جدًّا مما يقصده مبروك ونصر بالدراسة العلمية للدّين، والتي هي تجاوز للفصل والتجاور السكوني نحو «التركيب المبدع». انظر: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، غالي شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص١٨٩، ٢٥٣.

لها مبروك كان لا يزال يقتصر على الاهتمام بنتاج الفكر الغربي لا مناهجه، مما يجعل مقاربته «الفكرية» أيضًا مقاربة برّانية.

هذه السياسوية المسيطرة على الخطاب وما نتج عنها من سمات لتعامل الخطاب مع الحداثة ـ وفقًا لمبروك ـ أدَّت إلىٰ فشل هذا الخطاب علىٰ مستوى الفكر والواقع، على المستوى الأول نشأ الخطاب ذرائعيًّا وانتقائيًّا ونفعيًّا يقيم طلاء حداثي براني فوق مضمون تقليدي «أثر السياسة علىٰ حقل المعرفة وفقًا لنصر أبو زيد»، أما علىٰ هذا المستوى الأخير فقد كان الفشل مدويًا حيث انتهىٰ للاحتلال الذي يدلّ علىٰ سطحية التحديث المنشود[1]، لذا ومع تعقُّد أزمة هذا الخطاب كان لا بد من البحث عن حلّ لتجاوز إشكال التأسيس، فكان لا بد من نقل ثِقَل المقاربة من (البراني)

(١) معظم تحليلات روّاد القراءة الحداثية للواقع العربي والإسلامي وللحظات الفشل السياسي قائمة علىٰ نظرة ثقافوية ترجع هذه الوقائع للفكر العربي القديم والنهضوي، ويعدّ هذا تجاهلًا كبيرًا لكلّ العوامل غير المعرفية الحاسمة تمامًا في تشكيل هذا الواقع، ورغم أنّ تجاهل السياقات الاجتماعية والاقتصادية في تحليل الظواهر يعتبر أمرًا غريبًا في ظلّ قراءةٍ تُدَافع عن ضرورة احترام السياقات الداخلية والمباشرة والمادية في تحليل الظواهر، وتشدِّد علىٰ ضرورة فهم الأثر الحاسم للسياقات التاريخية والاقتصادية والسياسية في تشكيل الإسلام والقرآن، إلا أنّ هذه الثقافوية تتماشىٰ تمامًا مع كون هذا الخطاب يقدّم قراءته «العلمية» للقرآن كالعامل الحاسم في إنتاج الحداثة، ومع كونه ينظر للحداثة كفعل معرفي بالأساس، بعيدًا بالطبع عن مدىٰ دقّة هذه الرؤىٰ في ذاتها.

لـ(الجواني)، من (السياسي) لـ(الثقافي)، من (النتاجي) لـ(المنهجي)[١] .

ابتدأت إعادة التأسيس لخطاب النهضة ونقل مركز ثقل الخطاب من السياسة للثقافة، ومن النتاجي للمنهجي، مع كتابات طه حسين وعليّ عبد الرازق ثم زكي نجيب محمود « روّاد العلمانية الإسلامية وفقًا لتصنيف محمد جابر الأنصاري »[٢][٣]، فهذه الكتابات هي التي ابتدأت في تغيير نمط

(١) في هذا السياق يقرأ مبروك نشأة الجامعة المصرية، كمحاولة لتجاوز أزمة الخطاب عبر إيكال مهمّة إثارة الأسئلة الكبرىٰ والتأسيس الفلسفي للحداثة إليها وإلىٰ كلية الآداب تحديدًا. انظر: ثورات العرب، خطاب التأسيس، علي مبروك، ص١٠٦ .

(٢) الفكر العربي وصراع الأضداد، محمد جابر الأنصاري، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص٩٢ .

(٣) رغم أن مصطلحي « العلمانية الإسلامية » و« التأسيس الثاني للنهضة »، يصفان تقريبًا نفس الخطاب ونفس المرحلة من تطور الخطاب الحداثي العربي، إلا أنَّ ثمة اختلافًا بين مدلول المصطلحَيْن لا بد من الإشارة إليه، فبينما يعتبر مبروك أن هذه المرحلة هي مرحلة من مراحل تجاوز التلفيق والتجاور والتساكن في الخطاب التنويري العربي نحو تأسيس علاقة بالحداثة وبالإسلام تتحوّل فيها الحداثة إلىٰ أداة منهجية مُشَغِّلَة علىٰ الإسلام، فإنَّ محمد جابر الأنصاري يعتبر أنّ هذه المرحلة هي عودة للتوفيقية مرّة أخرىٰ وتراجع للخطاب العلماني والعقلاني، ومرحلة جديدة من مراحل تأجيل الحسم في صراع الإسلام والحداثة، وظنّنا أنَّ هذا الاختلاف ناتج من مساحة الخطاب التي يشير إليها ويفسِّرها المصطلح، حيث إن الأنصاري يُحدّد مرحلة « العلمانية الإسلامية » بفترة صعود التوفيقية وخصوصًا في صورتها الرومانسية، وهو ما يناسب مثلًا خطاب طه حسين في مرحلة « علىٰ هامش السيرة »، لكنه لا ينطبق علىٰ « مرحلة الشعر الجاهلي » =

العلاقة مع الحداثة بالتركيز على مناهجها لا على نتاج أفكارها، فوفقًا لنصر أبو زيد فإنّ معادلة التوفيق قد تحرَّكت قليلا مع طه حسين حيث تحوَّل الغرب معه لأداة منهجية(١) مُشغَّلَة على تراث الشعر الجاهلي وعلى قصص القرآن، لكنها عادت للوراء مرّة أخرى مع زكي نجيب، حيث تم إقصاء المناهج الغربية المستحضرة عن الدِّين وعن التراث، والذي نُفِيَ لخانة الوجدان بعيدًا عن أي مقاربة علمية(٢).

وسبب من أسباب تثمين مبروك لتجربة نصر هي أنها محاولة لاستعادة الطريق بعد هذا الانحراف، عبر استعادة تطبيق المنهجيات الحديثة على الفكر العربي وعلى التراث وعلى القرآن ذاته، وبالطبع هذه الاستعادة جزء من طيف أوسع، فالانتقال من الاحتفاء بنتاجات الحداثة الفكرية إلى استلهام

= وهي التي تدخل في اصطلاح مبروك «التأسيس الثاني للنهضة»، ونحن نميل إلى استخدام مصطلح «العلمانية الإسلامية» بصورة مُوسَّعة، بحيث يشمل انتقال الخطاب الحداثي من التعامل الداعي للتنوير في قيمه بمعزل عن الانشغال بالإسلام، إلى التعامل الذي ينطلق من عملية تحديث الإسلام ذاته، ليقترب من مصطلح «التأسيس الثاني للنهضة»، لكن في ذات الوقت يتعدّاه ليشمل مرحلة تلوَّن الخطاب باللون الرومانسي في فترة أواخر الثلاثينيات وإلى الستينيات، بل ربما لأبعد من هذا وفقًا لتحليلات الأنصاري.

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٣٢.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص٤٢.

مناهجها كان هدفًا لعددٍ كبيرٍ من المشاريع في مرحلة ما بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ « التأزم الثاني للخطاب في الفكر والواقع »[١]، ومشاريع نقد التراث باستخدام منهجيات غربية حديثة من أهم الأمثلة على هذا، فهي تحاول تغيير نمط المقاربة مع الحداثة والتراث بتكوين « وعي علمي منهجي » بالتراث[٢].

وفي الحقيقة فإن هذا الانتقال من السياسي لـ(الثقافي)، وخصوصًا استعادة الطريق بعد انحرافه بعد العميد، كان لا بد له أن ينعكس على العلاقة بالقرآن، من حيث إن القرآن يُمثِّل المركز في هذا المَنفِي في جانب الوجدان

---

(١) في مقدمته للترجمة الإنجليزية لكتاب (نقد الخطاب الديني) يُسيِّق الهولندي كارول كيرستن نشأة المقاربات التاريخية للنصّ وللتراث بهزيمة حزيران.

Critique of Religious Discourse, Nasr Hamid Abu Zayd, TRANSLATED by; Jonathan Wright, Yale University Press, 2018,p 2.

(٢) إذا كان علي مبروك يعتبر أنّ هزيمة عرابي ودخول الإنجليز مصر يعتبر نتاج لفشل الخطاب واقعيًّا ومُعبِّرًا عن أزمته الأولى التي تحتاج لتأسيس ثانٍ، فإنّ معظم المفكّرين العرب اعتبروا هزيمة حزيران ٦٧ هي النتاج الأكبر لفشل التنوير والتحديث، وأنها التعبير عن خطاب مأزوم يحتاج لإعادة تأسيس، ولعلّ هذا يوافق أيضًا بقية تحليل مبروك لتأدية الجامعة لدورها المطلوب، حيث يعتبر أن الجامعة التي كانت محاولة لتجاوز الأزمة هي نفسها ولدت مأزومة، مما يجعل الخطاب يحتاج إلى تأسيس جديد، وبالطبع هذه الطريقة في تحليل الظواهر تتجاهل الأبعاد الاجتماعية والسياسية والدولية الحاسمة في إنتاج هذه الظواهر، لتحليل للعوامل الدولية والاجتماعية والفكرية لسقوط دولة محمد عليّ ثم دولة ناصر من منظور آخر هو منظور التحليل الاجتماعي للثقافة. انظر: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، غالي شكري، بخاصة، نتائج البحث، مقارنة بين عصرين ورؤيا لمستقبل: أ ـ الخاتمة.

بعيدًا عن أيّ تحليل علمي من جهة[١]، ومن جهة أخرى من حيث يُمثِّل تَصوُّر طبيعة القرآن المُؤسِّس لطرق التعاطي معه المستوى المعرفي الأعمق لتأسيس العقل العربي[٢]، «هذا الذي تم تحميله مسؤولية الإخفاق»، والذي تُعْتَبَر سياسويته العميقة المُتَبَدّية في كونه «تفكيرًا بالأصل» سببًا مركزيًّا للانبناء السياسي لخطاب النهضة السلفي في عمقه[٣].

بهذا كان لا بد للقرآن أن يكون مركز التفكير لهذا المنعطف الجديد الطامح لاستعادة الطريق، فإعادة تأسيس خطاب النهضة لا يمكن لها أن تمرّ إلا عبر بوابة (درس النصّ القرآني درسًا علميًّا).

هذا السياق الخطابي والمعرفي الأعمق والذي كان له دورٌ شديدُ الحسم في ظهور القراءات الحداثية للقرآن يُعتبر ـ في ظنّنا ـ أهم محدِّدَات هذه القراءة؛ هذا لأن هذا السياق هو من أعطى لهذه القراءة «رهاناتها»، وبالتالي هو الذي أعطاها الكثير من ملامحها الخاصّة التصوّرية والمنهجية، والأهم؛ أنّ هذا السياق بشكلٍ ما هو صنيعة القراءات الحداثية ذاتها! وهو ما يحتاج منا لتفصيل خاصّ.

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص٤٥.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص١٩.

(٣) الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٩٤م، ص٣٥.

فالحقيقة، إنّ هذا الترسيم لتاريخ خطاب التنوير ومنعطفاته وعيوبه وأسباب إخفاقه ـ والتي تتكرّر في كتابات كلّ الحداثيين كما سنوضّح ـ ليس عملية تأريخ موضوعية لهذا الخطاب، بقدر ما هو عملية تشكيل له وإعادة بناء لمرجعياته، وهو تشكيلٌ ينطلق من النظرة التي يَنظر بها الخطاب الحداثي المعاصر «خطاب القراءات الحداثية» لدوره، وتشخيصه المخصوص لعملية الإخفاق ودلالتها وكونها بنيوية وفكرانية بالأساس وتصوّره للحلّ الممكن، بمعنىٰ أنّنا أمام عملية لا يمكن فصلها عن عملية نشأة الخطاب وتأسيسه لموقعه ودوره ضمن مسار الخطاب الحداثي ومسيرة إنجاز التنوير، ولتوضيح هذا يمكن الاستعانة بالمفهوم الذي طَرَحَهُ محمد الحدّاد حول بناء الخطابات لما يسمىٰ بـ«النواة الأرثوذكسية».

إنّ «النواة الأرثوذكسية»[1] كما يمكن استفادته من الحدّاد هي عبارة عن خطّ «وهمي» ممتد يخلقه خطاب فكري ما ليجمع بين مرجعيات لخطابه تعطيه شرعيةً وسلطة رمزية وامتدادًا في شكل محدّد (معاد تركيبه) من التاريخ، هذا «الخط الوهمي» تم مدّه مع خطابي طه حسين وزكي نجيب ثم مع أمين الخولي (١٨٩٥ ـ ١٩٦٦) ومحمد أحمد خلف الله (١٩٠٤ ـ ١٩٨٩) ـ (خطاب التأسيس الثاني للنهضة) ـ إلىٰ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، باعتباره مُؤسِّس «الإصلاح الديني» ومبتدِئ «عقلنة الدِّين»،

---

(١) حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي، محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص٢١٢، ٢١١.

وهذه العملية بالطّبع تطلّبت «إعادة تركيب» لخطاب عبده وسياقه، حيث تمّ تغليب الرؤية العقلانية على خطابه والرغبة في إنجاز التحديث على رهاناته[١]، والذي فرض عملية إعادة التركيب هذه لخطاب الأستاذ الإمام ووضْعه في بداية النواة الأرثوذكسية الجديدة للخطاب هو انتقال الخطاب الحداثي مع روّاد التأسيس الثاني من «العقلانية المجاوِرة للإسلام» غير العائبة به إلى محاولة «التركيب المُبدِع» و«التأليف الحي» بين الحداثة والإسلام[٢]؛ مما حتّم خلْق هذه النواة بهذا الشكل.

---

(١) فخطاب عبده هو خطابٌ متصارع عليه ويحضر كمرجعية في كثير من الأنوية الأرثوذكسية لكثيرٍ من التيارات، منها التيار الإسلامي المعاصر، كما ينطلق تحليل الحداد، هذا رغم أنّ التمايزات الدقيقة بين الخطابات التحديثية والإسلامية رؤيةً ورهانًا لم تحدث من الأساس إلا بعد عبده! وكما يشير الحداد فإنّ هذه الاستعادات تعدّ نوعًا من السطو على خطاب عبده تتناسى الطبيعة الخاصة له وتسقط عليه تقسيمات وتمايزات لم تحتدّ وتتمايز إلا بعده. يُراجع: محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

(٢) حيث يمكن تقسيم الخطاب الحداثي في علاقته بالإسلام والحداثة لمرحلتين، الأولى: «الخطاب الحداثي الكلاسيكي» (المجاوِر/ المنفصِل/ المعارِض)، والذي يُقدِّم رؤيته للتحديث؛ كمناداة بأهم أفكار الحداثة «العقلانية، الحرية»، وكدعوة لتكريس التحديث السياسي والمعرفي عبر استجلاب المؤسسات الحديثة «البرلمان، الجامعة المدنية، الصحافة» كمؤسسات بديلة للمؤسسات التقليدية، واستحضار النظريات العلمية الحديثة حول نشأة العالم ونشأة الإنسان «نظرية نيوتن، نظرية كوبرنيقوس، نظرية فرويد، نظرية داروين» كنظريات بديلة للسردية الدينيّة التقليدية «نظرية الخلق ومركزية الأرض وتعالي الإنسان»، وهذا في موازاة شبه تامة/ تعارض مباشر =

وهذه النواة الأرثوذكسية التي تبلوت في مرحلة «التأسيس الثاني» سيتم استثمارها من قِبَل الخطاب الحداثي المعاصر وأثناء صياغته لدوره وموقعه وللسمات التي تفرقه عن غيره ـ عن «خطاب عبده ثم خطاب العميد وزكي نجيب» ـ وتضْمَن له إنجاز التنوير الذي فشل في إنجازه السابقون، لكن عبر تعديل لافت، حيث سيتم اتهام خطاب عبده بـ«التلفيق» بين «التراث» و«الحداثة» ـ وهو الوصف الذي لا يمكن أن يتّصف به أيّ خطاب إلا بعد تمايز الخطابات تجاه هذه القضايا(١) ـ، ثم تشخيص سبب عدم قدرة

= لـ«الواقع التاريخي الذي يحياه العرب» وكذا لـ«الإسلام» الذي يُشَكِّل المرجعية الروحية والمعرفية وجوهر التجربة التاريخية ومصدر أنماط التذوُّت لهذه الشعوب، أي في موازاة ومعارضة لـ «التقليد»، وبالتالي فالتحديث في هذه المرحلة كان تحديثًا «فوقيًّا» بمعنىٰ أنه لا يمكن أن يكون إلا مفروضًا من أعلىٰ لا نابعًا من تطوّرات الفكر والواقع العربي «تطوُّر التقليد»؛ مما يجعله ضد حركة التاريخ، وبالطبع ـ وبالتالي ـ «سياسويًّا» بمعنىٰ أنه ـ والحال كذلك ـ لا يمكن له أن يوجد إلا عبر وجود قوة سياسية حاكمة تتبنّاه وتفرضه ضد الواقع والتاريخ، فهو «تحديث النخبة ضد الأمة» كما يمكن أن نستعير من برهان غليون، و«لا مباليًا/ مجاوِرًا/ معارِضًا/ مُنفصِلًا» عن البنىٰ المعرفية التقليدية التي تؤطِّر الفكر والممارسة، والثانية: مرحلة «محاولة التركيب المُبدِّع» بين حدي معادلة النهوض «الحداثة» و«الإسلام» بدلًا من «المجاورة/ الانفصال» بينهما.

(١) لا يمكن فصل قضية قراءة خطاب عبده وفقًا لمفاهيم الانتقاء والتلفيق والاستعارة والذي أضحىٰ شائعًا في الكتابات حول هذا الخطاب عن عملية السطو المتأخّر علىٰ هذا الخطاب ووضعه كمرجعية لخطابات لاحقة عليه ذات إشكالات مختلفة عنه، حيث تفرض عليه رؤية لم تتكوّن إلا بعده تتمثّل في وجود طريقين متمايزين للنهضة إسلامي =

= وتحديثي قام هو بالتلفيق بينهما، والأهم أنها تفرض عليه تمايز التراث والحداثة في اللحظة التي يبني فيها نَصّه، بحيث يمكن له ـ وفقًا لهذا ـ التلفيق بينهما، وهو أمر غير دقيق؛ حيث لا يوجد أيام عبده تراث ولا حداثة بالمعنى الذي نقصده الآن حين نستخدم هذه المفاهيم بل نصوص وأفكار حاضرة عبر «إدماجها تأويليًا» علىٰ ما يصف محمد الحداد، ولم يتح هذا الموقف الانتقائي إلا لاحقًا بعد تمايز التيارين وبعد تمايز المصادر الحداثية ترجمة والمصادر التراثية تحقيقًا، فضلًا عن تبلور ما يسميه الجابري بالاستقلال النسبي لقضية الأصالة والمعاصرة عن كونها مشكلة اجتماعية وواقعية إلىٰ كونها «إشكالية فكرية»، مما يعني أنه لا يمكن الحديث عن تلفيق وانتقاء وتأرجح بين «أصلين» إلا في لحظة لاحقة وربما تمثّل أوجّها مع زكي نجيب محمود، وسيطرة فكرة التلفيق في قراءة خطاب عبده جعلت البعض يقرّها حتىٰ مع الالتفات لما يحتم إعادة النظر فيها، فمثلًا نجد صلاح سالم في كتابه (جدل الدين والحداثة) يتبنّىٰ وصف خطاب عبده بالتلفيق مع كونه يلتفت لكون التمايز بين «المثقف» و«الفقيه» ـ بما يعنيه هذا في عمقه من تمايز بين طرق الإصلاح ومرجعياته وطبيعته ومداه وأهدافه ـ حدث بعد عبده، والتلفيق يكون بعد التمايز بالطبع لا قبله.

بالطبع ثمة بعض الدراسات التي استطاعت الإفلات من هذه الترسيمات، فقدّمت لخطاب عبده قراءة ربما تكون أكثر دقّة في تبيّن مواقفه تجاه الحداثة والتراث والعقل والدِّين بشكلٍ يجهد أن يراعي اللحظة الخاصّة لخطاب عبده، ربما أهمها مثلًا قراءة برهان غليون في كتابه (الوعي الذاتي) لخطاب عبده كخطاب لا يوفّق بين الدِّين والعلم، بل يفتح في العقل العربي عبر الإصلاح الديني آفاقًا لتقبّل العلم الحديث، وهو قريبٌ من رؤية الحدّاد في كتابه (محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني) ـ وإن كانت هذه الأخيرة أكثر تدقيقًا ـ والتي ترىٰ ضرورة قراءة هذا الخطاب وفقًا لآليات «التأويل الإدماجي»، والتي يربطها بالأفق التأويلي قبل الفيلولوجي في عصر النهضة العربي، وهو أفق يجعل التأويل عبارة عن عملية تسييج للآراء التي يحتملها النصّ، =

خطاب عبده على إنجاز التنوير المراد بتلفيقيّته تلك، والتي تُرْبَط بسيطرة «التفكير بالأصل» ـ القراءة غير التاريخية للقرآن ـ على خطابه واستمرارها من بعده إلى كلّ خطاب يخفق في إنجاز التنوير، بما فيها خطابات العميد وزكي نجيب محمود التي لم تستطع إنجاز خطوة «القراءة العلمية/ التاريخية» للقرآن، من هنا يمكن للخطاب الحداثي المعاصر أنْ يُقَدِّم خطوة «الدراسة التاريخية والاجتماعية للدِّين وللقرآن» ـ مركز القراءة الحداثية للدّين/ القرآن، والتي تُمثّل أداة الخطاب الرئيسة وميزته الأعمق ـ على أنها الخطوة الأساس والطريق الملكي لإنجاز التنوير وللخروج من إخفاق المحاولات السابقة «المتوارثة» لخطيئة «التفكير بالأصل» وغياب الوعي التاريخي.

نستطع القول إذن، إنه ومع الخطاب المعاصر فإنّ النواة الأرثوذكسية ستصبح كالتالي: «عبده ـ العميد وزكي نجيب ـ خلف الله ـ الخطاب الإسلامي الحداثي المعاصر»، وهي نواة تؤدِّي وظيفة إضافيّة للخطاب المعاصر فوق وظيفة إعطاء الشرعية والامتداد في التاريخ، حيث تجعله انعطافة حاسمة وغير مسبوقة في هذا التاريخ، فتوزيع عناصر النواة هنا

= في تحليل بارع منه لفكرة الهامش وعلاقته بالنصّ في الكتابات قبل الحديثة. انظر: الوعي الذاتي، برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص٦١، جدل الدِّين والحداثة، من عصر التدوين العربي إلى التنوير الغربي، صلاح سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٦، ص٣٩٠.

يحضر للدلالة لا على تطوّر بل على تغاير، لا على اتصال بل على انفصال، لا على استمرار بل على انقطاع مقصود، يجعلنا نقول: إن هذا التوزيع يُمكِّن الخطاب من تقسيم النواة لأنوية داخلية ـ « نواة متصلة تربط عبده ـ العميد ـ زكي نجيب، كسلسلة تحمل سمة التفكير بالأصل (عائق التنوير)، ونواة منفصلة « الثلاثة معًا ـ الخطاب المعاصر » تنفصل على أساس تجاوز الخطاب المعاصر فكرة التفكير بالأصل وتفعليه الوعي التاريخي بقراءة القرآن تاريخيًّا » ـ تساعده في بلورة دوره المفترض وموقعه الفريد.

لذا نستطيع القول، إنّ الخطاب المعاصر لم يقف عند حدّ تلقف النواة التي صنعها خطاب « التأسيس الثاني » دون أي وعي نقدي فحسب ـ على اعتبار كلّ توزيع لعناصر النواة هو توزيع ممكن وليس الحقيقة التاريخية ذاتها؛ مما يحتّم تناول الأنوية الأرثوذكسية المصنوعة من الخطابات نقديًّا بالأساس ـ ، بل إنّه استثمر هذه النواة وعدّل توزيع عناصرها في ضوء بناء نواته الجديدة، وكان هذا التعديل والبناء أحد الأدوات التي استخدمها الخطاب المعاصر في تكريس فكرة تفرُّده في حلقة الفكر الحداثي وقدرته وحده على تحقيق « التركيب المبدع » بسبب تحرّره من السمات التي تحملها « وتتوارثها! » خطاباته المرجعية القائمة معه في ذات « النواة » العامة، وهذا تحديدًا عبر « القراءة الحداثية/ العلمية/ التاريخية للقرآن ».

ثالثًا: رهانات القراءات الحداثية كأحد محدّدات الخطاب:

كما ذكرنا فإنّ دراسة أيّ خطاب غير ممكنة دون إدراك مبدئي لرهاناته الخاصّة وأهدافه، فهذه الرهانات هي التي تحدّد أفق الخطاب ولها الأثرُ الأكبرُ علىٰ تشكيل تقنياته المنهجية، إنّنا نستطيع القول: إنّ رهانات الخطاب هي النافذة التي نتمكّن من خلالها من فهم الوظائف التي يمنحها هذا الخطاب لدراساته واستشكالاته وأجوبته ومن فهم أثر هذا علىٰ نمط اشتغاله واختياراته لأدق تقنياته المنهجية.

ونظنّ أن حديثنا عن السياق الخطابي والمعرفي للقراءات الحداثية للقرآن، يضعنا في أول الطريق لتحديد هذه الرهانات، فوفقًا لما ذكرنا بالأعلىٰ يتبين كون «القراءات الحداثية للقرآن» هي محاولة الخطاب الحداثي لتجاوز أزمته المتبدية بالأساس في نمط التعاطي مع الحداثة «كنتاجات فكرية» ومع التراث «كمنطقة محظورة مُبْعَدَة عن الدرس العلمي الحديث» وكلّ ما ينتج عن هذا النمط من سمات «التلفيق» «التجاور» «الانتقائية»، حيث تقوم القراءات الحداثية عبر نقل ثقل المقاربة من البرّاني للجوّاني، بالتعامل مع الحداثة لا كنتاجات فكرية بل كأداة منهجية يتم تشغليها لإنتاج وعي علمي بالتراث وبالدّين، فهذا الخطاب النهضوي الجديد يريد تحقيق النهوض كما حاول سَلَفُه، لكن رهانه الأساس ـ بنقل مركز المقاربة ـ هو تقديم صياغة جديدة لأطراف معادلة النهوض تبتعد عن

كلّ سمات الخطاب المأزوم وتُسْرِع بالعرب نحو الدخول في الحداثة في محاولة لتجاوز ما يعتبره «الحصاد الفقير للتنوير».

ونحن نجد تأكيدًا دائمًا ومستمرًّا على هذه السمات كسمات محايثة لخطاب النهضة ومحورًا لأزمته وسببًا لفشله عند عددٍ كبيرٍ من مفكري القراءات الحداثية، والأهم أننا نجد هذا التأكيد على كون القراءة الحداثية هي الطريق الملكي لتجاوز هذه السمات (في سبيل تأسيس النواة الأرثوذكسية الخاصّة كما ذكرنا)، فنصر أبو زيد يفرد مقدّمة طويلة في كتابه (النصّ، السلطة، الحقيقة) ليقدّم قراءة لروّاد خطاب النهضة من الطهطاوي لعبده ولمسيرة التنوير العربي من طه حسين إلى زكي نجيب، تقوم على أساس تشخيص أزمة الخطاب بالتلفيق وشيوع التجاور بين الأفكار والمناهج، ويعتبر أن التاريخية كمركز لمشروع القراءة الحداثية للقرآن هي الطريق لتجاوز هذا التلفيق، الذي لم يستمر في خطاب النهضة وما تناسل عنه من خطابات إلا بسبب تفويت فرصة الحسم بالقول بتاريخية القرآن[١].

كذلك فالشّرفي في كتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) يتناول هو الآخر بعض المحاولات الإصلاحية، ويعتبر أنّ عيبها الرئيس هو كون أفكارها خالية من أداة تؤسّسها معرفيًّا، ويعتبر أن المناهج التي يتوسَّل بها

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص٣٤.

قراءة القرآن والإسلام هي الطريق لتثبيت علمي لهذه الأفكار[١] يعطيها النجاعة المطلوبة والجذرية اللازمة.

كذلك يميز محمد أركون مقاربته عن إصلاحات عبده «الاجتهادية» انطلاقًا من كون هذه الأخيرة انتقائية ونفعية وذرائعية تتوقّف عن أن تثير الإشكالات الأساسية، علىٰ عكس المطلوب من المجتهد بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده من المجال اللاهوتي ـ القانوني الذي حُصِر فيه، إلىٰ مجال التساؤلات الجذرية غير المعروفة حتى الآن من قِبَل التراث الإسلامي، أي إلىٰ مجال نقد العقل الإسلامي[٢].

كما يصرّ فضل الرحمن مالك في (الإسلام وضرورة التحديث) علىٰ إرجاع فشل التحديث في الهند إلىٰ أنماط التعامل البرّاني مع الحداثة وما نتج عنها من تجاورات بين التقليد والحداثة «والتي لا تختلف كثيرًا عن الحال في العالم العربي»، ويعتبر أنّ الحلّ هو تحديث مؤسَّس من داخل الإسلام[٣]، هذا الذي يشكّل الواقع ـ لا الواقعة ـ المحتاج تهيئة بتعبيرات عليّ مبروك لتنبت منه الحداثة.

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨، ص٥٧.

(٢) من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص١٢، ١٧.

(٣) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص١٦٢.

لذا فإنّنا نظنّ أن الحديث عن تحريك المعنى القرآني وإنقاذه من الجمود وفتح الباب لتعدّدية المعنىٰ وإدخال القرآن في الحياة المعاصرة للمسلمين، ليست هي الرهانات الأكثر دلالة على القراءات الحداثية للقرآن، هذا على الرغم من كثرة تكرارها، سواء من روّاد هذه القراءة أو ممن يروّجون لكتاباتهم أو ممن يرفضوها ـ جميعهم بصورة أيديولوجية تبسيطية واختزالية بالأساس ـ ، حيث يتشارك هذا الخطاب هذه الرهانات مع كلّ القراءات المعاصرة تقريبًا، بل وفيها ما يوافقه علىٰ مضمون القيم التي يدعو لها كقيم جديدة كذلك، أما الرهانات الخاصّة لهذه القراءات والدالّة فعلًا عليها كأحد محدداتها الرئيسة، وبالتالي التي تعنينا في إيجاد تعريفٍ دقيقٍ لها، فهي البحث عن طريق علمي لتحقيق هذه الرهانات يكون قادرًا علىٰ تكريسها وتجذيرها في الفكر الإسلامي، فهذا الرهان أساسي في بناء وتشكيل برامج هذه القراءات(١).

وبالطبع فحديثنا هنا هو عن الرهانات الأوسع للقراءات الحداثية، أي تلك التي تصلح في نظرنا كمحدّد من محدّدات هذه القراءات، غير أنّ هذا

(١) وربما من هنا نفهم مركزية «التاريخية» في برامج القراءة الحداثية، فالتاريخية ـ كما سنوضح تفصيلًا ـ تمثّل رفضًا للتفكير بالأصل، والأهم والأسبق، أنها تمثّل الأساس المنهجي لـ«القراءة الحداثية للقرآن» من حيث كونها تغييرًا في «طبيعة النصّ» كما استقرّت في المدونة التقليدية و«زحزحة» له من مجمل المفاهيم المُؤطِّرة لطبيعته ووظائفه وعلاقته بالمؤول وبالمعنىٰ.

لا يمنع بالطبع من وجود رهانات خاصّة عند كلّ خطاب من الخطابات المندرجة في سياقها.

القراءات الحداثية ماذا تعني؟

نستطيع إذن أن نُجْمِلَ كلامنا السابق عن أبعاد مصطلح القراءات الحداثية فنحدِّدها إجمالًا بأنها؛ **في بُعْد الصلة بالتقليد**: قراءات معاصرة تقف **خارج التقليد**، وتستخدم مناهج مستقاة من الفكر الغربي الحديث «سواء الحداثي أو ما بعد الحداثي» لتُشغِّلها على النصّ القرآني، **وفي بُعد السياق الخطابي والمعرفي المنشئ** فهي ترتبط في نشأتها **بمنعطف التأسيس الثاني لخطاب النهضة العربي** وما له من ملامح فكرية خاصّة، وبالتالي فرغم تشابه رهاناتها مع مجمل رهانات خطاب النهضة إلا أنها ـ **من جهة الرهانات** ـ تحاول تحقيق التحديث بصورة أكثر جذرية وعمقًا وأبعد عن التلفيق والتجاور والتساكن، فهي تمثل ـ وفقًا لروادها ـ **الحلّ لأزمة التنوير والطريق لتجاوز فشله بتحقيق (التحديث الجوّاني) عبر بلورة تأويلية علمية/ حديثة للقرآن**.

بالطبع فإنّ هذا التحديد الذي قُمْنَا به لأبعاد مصطلح القراءات الحداثية، يظلّ تحديدًا عامًّا، بحيث لا ينفي وجود أبعاد خاصّة لكلّ برنامج قراءة حداثي، وهذا طبيعي بحكم السياقات الفكرية المخصوصة لكلّ خطاب، بل وكذلك الرهانات الخاصّة لكلّ مفكّر من هؤلاء، وطبيعة

المناهج التي يستخدمها كلّ مفكّر والمؤثّرة على مدخله ونمط مقاربته ومساحات اشتغاله، وهو ما سنحاول بيانه تفصيلًا في تناولنا لاحقًا لكلّ مفكِّر من مفكِّري القراءات الحداثية على حِدَة، وهو العمل الذي سيعمّق فهمنا لأبعاد القراءات الحداثية كخطاب يمثّل انعطافة ضمن الخطاب الحداثي العربي والإسلامي.

(ب) المحددات المنهجية لهذه الدراسة

ومن أجلِ تحقيقِ هدف هذه الدراسة الرئيس؛ أي فهم القراءات الحداثية كخطاب ومنعطف ضمن الخطاب الحداثي في علاقته بالقرآن، والوقوف على مفاهيمه المركزية وبنائه المنهجي ورهاناته المعرفية وغير المعرفية المنغرسة في هذا السياق الأوسع، وإبراز أثر هذا الانبناء للقراءة الحداثية كخطاب وأداة على طبيعة تناولها القرآن والقضايا المركزية المتعلقة بطبيعته ونمط تلقيه وطبيعة حضوره، وتبيُّن الحدود المنهجية والمعرفية لهذا التناول، والتساؤل عن الأفق المعرفي لهذه القراءة =فستجري دراستنا وفق عدد من المحددات المنهجية:

أولًا: ستتمّ دراسة برامج القراءات الحداثية من خلال افتراض كونها ليست مجرّد برامج قراءة، بل كونها في عمقها «خطابات» بما يعنيه هذا من تجاوزها كونها مجرّد أدوات عقلانية للقراءة، وانغراسها في مجموعة من

السياقات والرهانات المعرفية والوظائف الأيديولوجية، ـ فرواد هذه الخطابات ليسوا مجموعة من الباحثين أو الأكاديمين فحسب، بل هم جزء من الإنتليجينسيا العربية والإسلامية، يحملون همومًا ورهانات خاصّة ـ، وهذه الخطابات هي جزءٌ من خطاب أوسع هو خطاب «القراءات الحداثية للقرآن»، والذي له موقعٌ خاصٌّ ضمن مسار الخطاب الحداثي العربي وعلاقته بالقرآن كما أسلفنا، يعطي لهذه البرامج أدوارًا ورهانات ووظائف، ويفرض عليها حدودًا ويُشكِّل نمط ممارستها وحجاجاتها ومساحة اشتغالها وطبيعته.

ثانيًا: دراستنا لبرامج القراءات هذه وخطاباتها ستكون دراسةً ضمن حدودها المعرفية والأيديولوجية التي يبرّرها موقعها المعرفي والأيديولوجي الخاصّ ضمن خطاب التحديث العربي والإسلامي، مما يعني ابتعادنا عن وصل هذه القراءات في نشأتها ومحدّداتها ومناهجها ببعض الحقول المعرفية الأخرىٰ ـ كما هي عادة بعض الدراسات ـ مثل الاستشراق، حيث إن هذا الوصل خصوصًا مع المبالغة في اعتباره «سبب كافي» و«مفسر متكامل» لنشأة وطبيعة وأهداف هذه القراءات فإنه يتجاهل تمامًا السياقات الخاصّة لنشأتها في الواقع العربي والإسلامي، وبالتالي يتجاهل بناءها ورهاناتها الخاصّة وحركيتها الداخلية المرتبطة حتمًا بهذا السياق وصراعاته النهضوية والفكرية والمنهجية، فيقصر عن تكوين معرفة دقيقة بها. فضلًا عن أنّ هذا «الوصل» بالاستشراق تحديدًا ومن الناحية المنهجية يقع وللمفارقة في نفس

الخطأ الاستشراقي العتيق والمستجهن، أي اعتبار منهجية الأثر والتأثّر ذات كفاءة كبيرة في تفسير الظواهر، إنّنا لا ننفي وجود صلة بالكتابات الاستشراقية أو بالاستشراق كحقل معرفي، أو كتشكيل خطابي عن صورة الآخر وصورة الذات، إلا أنّ هذا لا ينفي السياقات المخصوصة لنشأة هذه القرءات عربيًّا وإسلاميًّا، والذي يوفّر البدء منها في تحليل هذه القراءات الوقوف على العلاقة المنهجية المعقّدة بكثيرٍ من نتاج حقل الدراسات القرآنية الغربية، حيث إنها ليست دومًا علاقة تأثُّر أو قبول، بل وكما سيتضح معنا فأحيانًا تكون هذه العلاقة علاقة رفض، وأحيانًا أخرىٰ تكون علاقة تجاهل، وفي أحيان أخرىٰ عدم تنبّه لمنجزاتها المفاهيمية والمنهجية من الأساس!

ثالثًا: هو أن دراستنا ربما يُفهم منها افتراض خطٍّ واصل وممتد بين هذه القراءات المدروسة، ورغم أنه لا أحد من رواد هذه القراءات أو دارسيها ينفي هذه الصلة بينها من موقع الاشتراك في خطاب عام له رهاناته ومنطلقاته والتي تتجلىٰ في كلّ قراءة من هذه، إلا أنّه ينبغي التنبّه لكون هذا الخطّ ـ ذا الطبيعة المفاهيمية كما سنوضح ـ يظلّ خطًّا افتراضيًّا له فائدة منهجية، فهو أقرب للنماذج النظرية التي تساعدنا علىٰ فهم هذه القراءات ومَوْقَعَتِها لفهم الظاهرة الكلية، أي «القراءات الحداثية للقرآن كأحد منعطفات الخطاب الحداثي، خصوصًا في علاقة الحداثة بالقرآن»، وليس مطابقًا لواقع ما يدرس بطبيعة الحال.

رابعًا: من أجل «التفكير مع» هذه القراءات سيتطلّب الأمر تجاوز النتائج الجزئية لهذه القراءات، والرهانات المعلنة وحدها، لمحاولة الوقوف علىٰ البناء النظري الأكثر عمقًا لهذه القراءات، والذي يتضمّن المنطلقات والمفاهيم النظرية والمناهج وطريقة تأسيسها والرهانات المعلَنة والضمنية والمسكوت عنها والمقصَّر عن بلورتها أحيانًا ـ بحكم العدّة المنهجية والمفاهيمية المستخدمة ـ، لتكون هي محور الاهتمام، كما سيتطلّب ذلك محاولة سحبِ الإشكالات الأعمق لهذه القراءات نحو أفق نظري أوسع، عبر مفهمتها، استعانة بما تقدّمه الحقول المعرفية المعاصرة في اللسانيات والهرمنيوطيقا ودراسة الدِّين ودراسات القرآن الغربية، من مفاهيم وأدوات تساعد علىٰ تكثيف الدرس النظري المعمّق لهذه القراءات ومرتكزاتها الرئيسة، ولأنّ كثيرًا من هذه المفاهيم والأدوات نشأ في سياق دراسة أديان غير الإسلام ونصوص غير القرآن، وقلّما تم سحبهم لمساحة دراسة الإسلام والقرآن، فضلًا عن اختلاف دلالتها وطرق تشغيلها أحيانًا بين الدارِسِين، فسنحاول كلّما احتيج إلىٰ هذا إيضاح دلالة هذه المفاهيم والأدوات وبيان كيف يمكن لها أن تساعد في تكثيف وفهم الكثير من القضايا المركزية محلّ النقاش هنا، مستعينين في هذا ببعض الدراسات العربية القليلة التي شغّلت هذه المنهجيات علىٰ مساحات من الدِّين الإسلامي.

خامسًا: سَنُولِي اهتمامًا خاصًّا في تناولنا هذه القراءات لبعض المساحات ذات المركزية، مثل: قضية طبيعة القول القرآني، ووحدة وتماسك القرآن،

ومسألة النصيّة، وقضية الجمع، وعلاقة الشفاهة والكتابة؛ لما لهذه القضايا من أهمية في دراسة القرآن في العموم أو في سياق القراءات الحداثية تحديدًا، باعتبارها تغييرًا في طبيعة النصّ ومحاولة لبلورة تأويلية علمية، وسنركّز أنْ يكون تناولنا لها تناولًا متماشيًا مع الأهمية التي تعطيها لها هذه القراءات والموقع الذي تدرسها فيه، وكذلك للمرتكزات النظرية التي تؤطِّر دراستها لها.

سادسًا: سنبتعد في دراستنا عن مقايسة هذه الخطابات بما هو خارج عن منطقها الداخلي نفسه، بمعنى أنّ تقويم تماسكها سيقوم على مدى قدرتها على تأسيس مفاهيمها ومنطلقاتها، ومساءلة خياراتها المنهجية الخاصّة، ومدى كفاءة بنائها المنهجي وقدرته على تحقيق رهاناتها، ولن نخرج عن هذا إلا لمساحة امتحان مدى قدرة وكفاءة البناء المنهجي لها على ملاءمة الظاهرة التي يدرسها ـ وكما يُكرِّر ـ «علميًّا»، مما يعني أنّنا في هذا الخروج سنظلّ كذلك ملتزمين برهانات هذا الخطاب المعلنة.

(ج) الخطابات المختارة للدراسة وسبب اختيارها

تتنوّع المعايير التي يمكن على أساسها اختيار عدد من الخطابات لتمثّل خطابًا أعمّ مراد دراسته، فقد يتم هذا على أساس تاريخي؛ حيث يتم تتبع الخطاب في تطوّره الزمني عبر اختيار عدد من الخطابات التي تمثّل لحظات مهمّة في مسيرة تطوّره وبلورة مفاهيمه ومرتكزاته ونتائجه، أو على أساس

جغرافي حيث يتم تتبّع حضور الخطاب في سياقات جغرافية وثقافية وقومية معينة لاكتشاف طبيعة تشكّلاته في سياقات مختلفة ـ في قضية مثل القراءات الحداثية سيكون هذا تتبّعًا لاختلاف طبيعة حضور قضايا مثل الحداثة والدِّين والدولة في قوميات مختلفة وأثر هذا علىٰ طبيعة تشكّل كلّ خطاب وحدوده ومساحات اشتغاله ضمن فضاء بعينه ـ ، أو علىٰ أساس منهجي حيث يتم تقسيم الخطابات علىٰ حسب المناهج والأدوات التي تستخدمها في تحقيق أهداف واحدة بصورة كبيرة واختيار ما يبرز فيه هذا الاختلاف المنهجي وآثاره علىٰ تحقيق هذه الأهداف.

وانطلاقًا من رؤيتنا للقراءات الحداثية كخطاب يمثِّل السياق المعرفي والخطابي لعددٍ من الخطابات وفقًا للمحدِّدات التي ذكرْنَا من الاشتراك في السياق المنشئ وفي الرهانات، وفي نفس الوقت كخطاب متنوّع، حيث تختلف خطابات المفكّرين المنضوين في سياقه وتختلف برامج القراءة التي يبلورونها تجاه القرآن، وتتفاوت الأهداف الجزئية والرهانات الخاصّة وفقًا للسياقات المخصوصة لكلّ خطاب، كذلك فللأهمية الكبيرة لتأسيس المفاهيم في خطاب رهانه الأساس اجتراح مفاهيم ومنهجيات جديدة لتأسيس درس حديث للقرآن أو بلغة أركون لـ«زحزحة» القرآن من حقل الدرس التقليدي إلى الحقل العلمي الحديث، من أجل «تأسيس الحداثة جوانيًّا»= فإنّ محدّدنا في الاختيار من ضمن خطاباته قائم علىٰ أساس إبراز هذه الفعالية للخطاب في تأسيس وتكثيف وتطبيق المفاهيم التي تؤدي دورًا

رئيسًا في بنائه، وعلىٰ بيان دور كلّ خطاب مخصوص في تأسيس واستعادة وإبراز وتكثيف هذه المفاهيم.

يشابه هذا ربما ما يسمىٰ عند دولوز بـ« الجغرافيا الفلسفية »، حيث الفلاسفة لا يمثِّلون في تاريخ الفلسفة تتابعًا تاريخيًّا بقدر ما يمثِّلون أقاليم فوق تاريخ جغرافي للفلسفة مرتبط أساسًا بإبداع المفاهيم ـ هيجل « المطلق »، برجسون « الديمومة »، هيدجر « الدازاين »،... ـ فاستعانة بهذا سنقوم بدراسة خطابات القراءات الحداثية مستقلّة لإبراز سياقاتها المخصوصة وتفاصيل بنائِها الداخلي التصوري والمنهجي، وكذلك ضمن السياق الأعمّ باعتبار دورها في إبراز وتكثيف أحد المفاهيم المركزية للخطاب، فسندرس خطاب **نصر أبو زيد** و« **مفهوم التاريخية** »، وخطاب **عبد المجيد الشرفي** و« **مفهوم تحديث الإسلام** »، وخطاب **يوسف الصدّيق** و« **مفهوم التحديث الجواني/ المعرفي** »، وخطاب **فضل الرحمن مالك** و« **مفهوم التأويل العلمي الموثوق** »، حيث تمثّل **القراءة الحداثية: محاولة لتحديث الإسلام جوانيًّا، بتأسيس تاريخية القرآن التي تموضعه في الدرس الحديث، لبناء تأويلية جديدة له تتجاوز المنهجية الكلاسيكية في تفاصيلها وقبل هذا في تأطيرها للنصّ طبيعة ونمط حضور**.

كذلك وبحكم الطابع النّقدي لهذه الدراسة فسيكون تناول كلّ خطاب بمثابة تكثيف لتساؤل نقديّ ضمني لأحد أبعاد القراءة الحداثية، حيث

ستكون دراسة نصر أبو زيد تساؤلًا ضمنيًّا عن «مفهوم التركيب المبدع وتجاوز التلفيق»، ودراسة الشرفي تساؤلًا ضمنيًّا عن «استخدام منهجيات حديثة» وحقيقة حضور هذه المناهج في القراءات الحداثية للقرآن وكيفيته ورهاناته، ودراسة الصدّيق تساؤلًا ضمنيًّا عن «التحديث الجواني» ودلالته، ودراسة فضل الرحمن مالك تساؤلًا ضمنيًّا عن «التأويلية العلمية الموثوقة» ومدىٰ قدرة القراءة الحداثية علىٰ بلورتها.

في هذا الإطار فثمة خطابان لن نفرد لهما مساحة خاصّة في هذه الدراسة رغم أهميتهما في العموم، أو ضمن القراءات الحداثية خصوصًا، هما خطابا محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهذا لكون خطابهما ـ بسبب طبيعتهما الخاصة ـ لا يستطيعان أن يضيفَا الكثير حين يتم تناولهما من منظور هذه الدراسة السالف ذكره، **حيث لا يمثّلان إضافة كبيرة لفهم خطاب القراءات الحداثية للقرآن كظاهرة معرفية عربية وإسلامية هدفها زحزحة النصّ القرآني وتسييقه في الدرس الحديث لإنجاز تحديث جوّاني ومعرفي**.

فأمّا عن أركون، فعلى الرغم من أهمية دراسة خطابه ضمن مسار الدراسات الإسلامية المعاصرة ومشاريع نقد العقل الإسلامي في العموم وضمن القراءات الحداثية بالخصوص بالطبع، إلا أنّ دراسة أركون للقرآن ورغم انغراسها في سياقات القراءات الحداثية، وحملها لرهانات شبيهة علىٰ رأسها تجاوز التلفيق، فإنها تظلّ مختلفة عنها من حيث بناء خطاب أركون

شديد الاتساع والتشابك، وهذا بسبب طبيعة المخاطب به، وطبيعة ما يمكن تسميته الخطاب النقيض في خطابه، حيث يُمَثِّل الاستشراق الكلاسيكي ـ لا التفاسير التقليدية ولا القراءات المعاصرة غير الحداثية ـ أحد أهم مساحات هذا الخطاب النقيض، ويُمثِّل الجدال حول جدوى المنهجيات الفيلولوجية وحول ضرورة توظيف المنهجيات المعاصرة في علوم الأديان وفي دراسة المخيال في دراسة القرآن ـ لا جدوى الأدوات التفسيرية التقليدية ـ أهم مساحات هذا النقاش.

كذلك فلا نجد من أركون محاولة لحمل أحد هموم الخطاب العام كالتي نجدها عند نصر أبو زيد أو الشّرفي أو فضل الرحمن، بتأسيس عدد من مفاهيم هذا الخطاب أو بناء تأويلية للقرآن، وحتىٰ حين يتقاطع اشتغال أركون مع هذه الهموم، والذي يبرز أكثر ما يبرز في مفهوم «الزحزحة»، والذي له أهمية كبيرة بالفعل في سياق بناء القراءات الحداثية، فإنّ أركون لا يتوسّع في تأسيس مفاهيمه البديلة تلك، لذا فقد قدّم عدّة مفاهيمية ينقصها التأسيس لو قارنّاها مثلًا بتأسيس نصر أبو زيد لإحدىٰ هذه المفاهيم أي «التاريخية»، أما اشتغاله علىٰ طبيعة القرآن وهو اشتغال مهمّ كذلك ضمن القرءات الحداثية حيث هو أحد رهاناتها الأساس، إلا أنّ اشتغال أركون حولها يظلّ كذلك مشذّرًا واقتراحيًّا فحسب، حيث درس مفاهيم الحساسية والإدراك، واقترح طبيعة للقصص القرآني، وهذه الطبيعة الاقتراحية لهذا

الاشتغال تجعل من الصعب مساءلته منهجيًّا كما تفترض دراستنا، ولا يعني هذا عدم حضور أركون بالكامل في هذه الدراسة، بل سيحضر في ثنايا النقاش حول قضايا مثل طبيعة القرآن ومثل تاريخ القرآن ضمن الخطابات المدروسة، لكن لن يتم إفراد مساحة كاملة له حيث يخرج هذا بدراستنا عن أهدافها في استكشاف خطاب القراءات الحداثية للقرآن(١).

أما عن الجابري والذي دخل بكتابه (مدخل إلى القرآن) ثم بتفسيره (الواضح) إلى البحوث والمقالات التي تدرس القراءات الحداثية، فإنّ خطابه ورغم ارتباطه بسياق تأسيس القراءات الحداثية، ـ بل هو في الحقيقة أحد أعلام هذا السياق بمشروعه لقراءة التراث بعدّة منهجية حديثة ـ ، إلا أن تناوله للقرآن يظلّ منفصلًا عن أغلب سياقات القراءات الحداثية ورهاناتها، حيث يبدو خطاب الجابري بمحاولة إنقاذ عقلانية القرآن بتقديم «تفسير واضح» له: أي خالص من أثر الأنظمة المعرفية البيانية والعرفانية التي سيطرت وفقًا له على تفسير القرآن خصوصًا القصص، وكأنه بعيد خطوات كثيرة عن خطابات الحداثيين ورهاناتهم، فلا نجد محاولة لبلورة طبيعة جديدة للقرآن، أو تأسيس تأويلية مغايرة له، أو ربط حاسم لتأويلية جديدة

---

(١) المقالات الأصلية التي تمثّل مادة هذا الكتاب بعد تحريرها وتجهيزها للنشر، كانت تتناول بالفعل القراءة الحداثية عند أركون، وهو ما زاد لدينا الشعور بعدم إفادتها لمنظور الدراسة وهدفها، والذي قد ينتج عنه قراءة لأركون تهدر تشابك وتعقد خطابه.

للقرآن بعملية النهوض، بل يبدو وكأن الجابري الذي دومًا ما انحصر خطابه في ما يمكن اعتباره «تحديد حدود النصّ لإفساح مجال للعقل» ـ في تعديل لجملة كانط الشهيرة ـ وكفاية هذا في نظرة لبدء النهوض(١)، وحين انتقل لدراسة القرآن، ظلّ غير معتبر أهمية تغيير الأدوات المعرفية لدراسة القرآن

(١) فقبل كتاب الجابري الأخير عن القرآن والذي صدر مدخله في عام (٢٠٠٦) ثم لحقه بثلاثة أجزاء لتفسير القرآن حسب ترتيب النزول (فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول) منذ عام (٢٠٠٨) وإلىٰ عام (٢٠١٠)، لا نجد للجابري اشتغالًا كبيرًا بالقرآن، فالجابري وإلىٰ هذه اللحظة كان مهتمًّا بدراسة الأنظمة المعرفية التراثية الثلاثة «البيان» «العرفان» «البرهان»، ودراستها في مسارات نشأتها التاريخية «التكوين» وفي بنيتها الداخلية «البنية» وفي علاقاتها طوال تاريخ التراث الإسلامي، وكان مشروع الجابري يطمح بهذا لتحرير العقل العربي من «العرفان» كنظام معرفي مُؤسِّس لـ«استقالة العقل»، ولتأسيس «البيان» علىٰ «البرهان»، وهذا عبر مفهوم «القطيعة المعرفية» ـ الباشلاري ـ الذي وظَّفه الجابري من أجل التحرّر من الأنظمة المعرفية لعصر الانحطاط، أي «العرفان» «الروح السينوية المشرقية الغنوصية»، ومن أجل تأسيس معرفتنا على البرهان، وعلىٰ «الروح الرشدية التي يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي»، لكن الجابري وطوال هذا الاشتغال الذي وظَّف فيه جملة من المفاهيم والمنهجيات المستقاة من فلسفات لالاند وجان بياجيه وجاستون باشلار، لم يقتحم مساحة التعامل مع «القرآن» ليعيد تأسيسها هي ذاتها برهانيًّا، فما يبدو من هذا هو أنّ ملخص اشتغال الجابري في هذه الفترة هو أنّ علاقة رشيدة ومنتجة مع النصّ هي علاقة تقوم بالأساس علىٰ تحديد مساحة اشتغاله، ربما أكثر من تحديد آليات الاشتغال عليه.

علىٰ عكس ما يفترض معظم الحداثيّين من أنّ هذه الأدوات تمثّل العمق المعرفي المراد تغييره كشرط للتحديث كما أسلفنا، بل وقف الجابري عند محاولة دمج القرآن في منظور «برهاني رشدي» لا يمكن القول أنه بداية محاولة تأسيس طبيعة جديدة للقرآن أو إنتاج تأويلية متماسكة. حتىٰ تاريخية الجابري والتي برزت في إعادة ترتيب القرآن وربطه بسياقات الدعوة «نعلًا بنعل، كما يعبر» فيظلّ مسيطرًا عليها هدف الوضوح و«البرهانية الرشدية»(١) أكثر مما يبرز فيها محاولة اجتراح طبيعة جديدة للقرآن وتأويلية مغايرة له يظهر فيها التسييق التاريخي كعامل حاسم في عملية استكشاف/ إنتاج المعنىٰ.

كذلك ثمة مفكّرون آخرون تم إخراجهم من هذه الدراسة رغم حضورهم في دراسات كثيرة تتناول القراءات الحداثية، لا بسبب طبيعة

---

(١) فالرهان الأكبر لفكرة «تاريخية القرآن» ـ هذه الفكرة متعدّدة الرهانات عند كلّ من يستخدمها ـ عند الجابري وموقعها في منظوره الرشدي، وكما يظهر في تحقيبه للقرآن وفي دراسته للقصص القرآني «كبرهان علىٰ واقع خارجي يحدث في زمن الدعوة»، ليس تأسيس «الدرس الحداثي للنصّ» ولا «أرخنة عدد من التشريعات» بدمج التاريخية والتقصيد في تأويلية للقرآن، ولا «رهان إبستمولوجي يؤسّس لفعل الزحزحة»، بل عزل القرآن عن أنظمة معرفية وتأويلية تُهْدِر البعد العقلاني لهذا النصّ، الذي يبدو ـ وفقًا للجابري ـ غير متّضح إلا بوضع القرآن في سياقه التاريخي، أو بدمجه في سياق البرهان الفلسفي ذي الطبيعة الخاصّة.

خطاباتهم أو رهانتهم وعلاقاتها بالسياق العام للقراءات الحداثية ومدىٰ إفادة تناولهم لمنظور هذه الدراسة، كما في حالة أركون والجابري، ولكن بسبب كونهم خارجين عن هذه القراءات وفقًا للمحدّدات التي ذكرْنا، خصوصًا السياق الخطابي والمعرفي المنشئ، والذي اعتبرناه حاسمًا في فهم أبعاد كلّ قراءة للقرآن، من هذه القراءات قراءة أبي القاسم حاج حمد، والذي يُعَدّ خطابه في تصوّرنا جزءًا من سياق خطابي ومعرفي مختلف، مرتبط بتطوّر الخطاب الإسلامي - أو الشقّ الإسلامي من خطاب النهضة - لا تطوّر الخطاب الحداثي ومنعطفاته، لذا فدراسته ضمن هذا السياق - ما نعتبره سياق «اهتزاز التقليد واهتزاز المرجعية الغربية» - مع الفاروقي والعلواني وروّاد الأَسْلَمة كجزء مما أسميناه «قراءات المنهجية/ المناهج القرآنية»[1]،

(١) تفصيلًا، فهذه القراءات وليدة سياق بروز عدد من النّخب الإسلامية التي تجمع بين الهمّ النهضوي والإصلاحي الإسلامي وبين التكوين - أو الاحتكاك - الأكاديمي في الجامعات الغربية، فهذا السياق سياق تصاعد الهمّ النهضوي بزيادة الأزمات والإخفاقات التي عاينها التيار الإسلامي في البلاد الإسلامية وتعثُّر مشروع الإصلاح الديني والنهضوي من جهة، وسياق المعرفة المنهجية بالفكر الغربي وبأزمات علومه ومجتمعاته وبالتيارات النقدية المنتشرة فيه نتيجة التكوّن أو الاحتكاك الأكاديمي في الغرب من جهة أخرىٰ، أدّىٰ للشعور بتأزُّم كافة مشاريع النهوض العربية والإسلامية؛ المشروع الإسلامي التقليدي، والمشروع التغريبي المُنبَهِر بالحضارة الغربية، والمشروع التلفيقي الذي يظنّ إمكان استعارة بعض نتاجات الحضارة الغربية معزولة عن نظامها المعرفي وزرعها في النظام المعرفي الحضاري الإسلامي، وتبيُّن عدم قدرة هذه المشاريع =

يظلّ أكثر كفاءة لفهم موقِعه وأبعاده من دراسته ضمن القراءات الحداثية للقرآن كما تفعل الكثير من الدراسات.

= ـ بسبب موقفها من الغرب ومن التراث ونمط تعاملها معهما ـ على تحقيق معادلة النهوض وتأمين حلّ للأزمة الفكرية العربية بل وللأزمة الفكرية العالمية، فضلًا عن أنها أدّت لإدراك التباين بين النظامين المعرفيّين التوحيدي والغربي بصورة جليّة، فكما يقول الفاروقي مُتحدّثًا عن جيله صاحب الهم النهضوي الإسلامي والتكوين الأكاديمي الغربي: «فجيلنا فقط هو من أدرك هذا التناقض إذْ عاشه في حياته»، بالإضافة لإدراك كون النظام الحضاري الغربي ليس سقفًا للعالم كما كان يُتخيّل من قبل حيث تبلورت تيارات نقدية له في الغرب ذاته، هذه الإدراكات الجديدة التي عاينها هؤلاء كانت أساسًا لمنعطف حاسم في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر هو بزوغ ما أسماه المسيري بـ«الخطاب الإسلامي الجديد».

هذا المنعطف «الخطاب الإسلامي الجديد» المُتأسِّس على هذه الإدراكات الجديدة أدّى إلى محاولة إعادة صياغة مشروع النهضة والإصلاح بحيث يتجاوز مُرَكَّب عيوب المشاريع السابقة التي لم يتوفّر لها نفس مثل هذه الإدراكات، فيتجاوز التلفيق البرّاني بين المنظومات الفكرية ويتخلّص من فكر المقاربات والمقارنات الذي شاع في فترة خطاب النهضة والإصلاح، إلى محاولة تقديم قراءة نقدية للأبستيمات المُؤطِّرة للتراث وللفكر الغربي كليهما تكون أساسًا لمشروع فكري جديد تمامًا ذي بُعْدٍ حضاري شامل ينطلق من التوحيد هاضمًا الحداثة ومستوعبًا لها ومتجاوزًا لأخطائها ونقصها، ليُمثِّل الحلّ للأزمة الفكرية العربية والعالمية التي عايشها وعاينها هؤلاء. يُراجع: أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل، إسماعيل راجي الفاروقي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٣، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، يناير، ١٩٩٨، ص٤٩.

كذلك محمد شحرور، حيث لا يشارك القراءات الحداثية لا سياقها ولا رهاناتها، لذا نظنّ أنّ إخراج طه عبد الرحمن له من القراءات الحداثية واعتبار قراءته كاشتغال خاصّ ومغاير كان دقيقًا بصورة كبيرة[١].

وأخيرًا، فهذه الدراسة وبسبب طبيعتها الموصوفة سلفًا، فربما لا يلزم قراءتها بذات الترتيب، بل يمكن البدء من أيّ فصل فيها ليبرز أحد أبعاد القراءات الحداثية وتشابكه الشديد مع بقية الأبعاد، وربما التناول الأقلّ صلة بالقرآن بين فصول هذه الدراسة هو خطاب الشرفي، لذا يظلّ بالإمكان قراءته في البداية كمقدمة وإجابة لسؤال: «كيف أصبح وجود تأويلية للقرآن هدفًا للتحديث؟»، أو عند الانتهاء كتساؤل حول «المنهجيات الحديثة» وحول «التأويلية الحداثية المفترضة».

*** *** ***

---

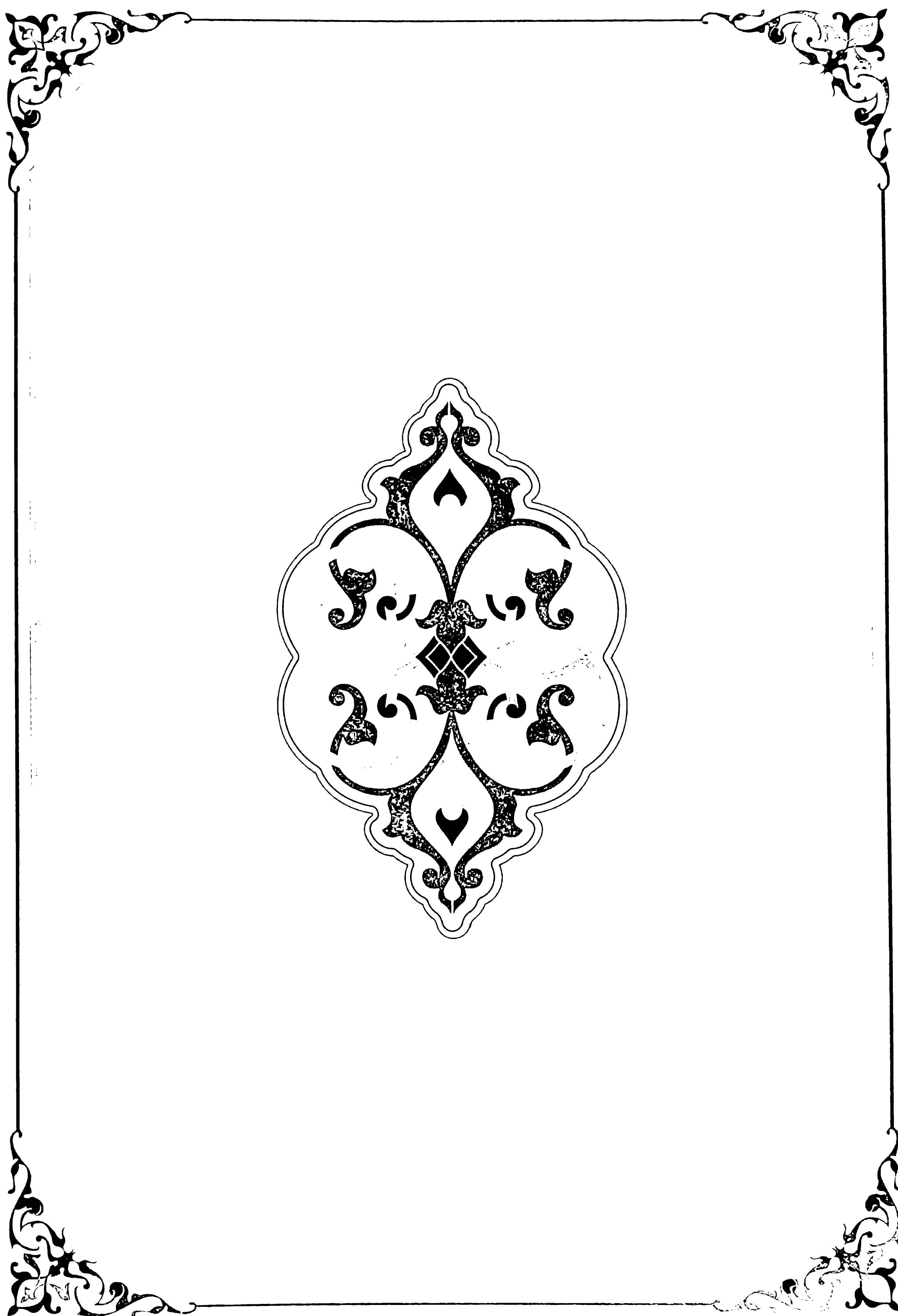
(١) يفرّق طه عبد الرحمن بين الحداثة والمعاصرة، حيث يرىٰ أن «الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذْ إن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصّة لهذه المنجزات، بل قد يسعىٰ إلىٰ أن يستبدل مكانها أسبابًا تاريخية أخرىٰ تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها»، ويستدلّ علىٰ معاصرة قراءة شحرور بتسمية شحرور لها، وكذا برفض روّاد القراءات الحداثية اعتبارها حداثية. انظر: روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص١٧٧.

القراءة الحداثية للقرآن
في خطاب نصر حامد أبو زيد

تأسيس مفهوم «التاريخية»

أو

رهانات الخطاب ومعضل التاريخ





مدخل

الأبعاد السياسية والاجتماعية لخطاب نصر أبو زيد(١):

---

(١) نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ ـ ٢٠١٠)، أستاذ جامعي مصري، وُلِد في قرية قحافة بطنطا في ١٠ يوليو ١٩٤٣، ودَرَس في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب بجامعة القاهرة، تخرّج عام ١٩٧٢ بتقدير جيّد جدًّا، وأصبح معيدًا في نفس القسم، ثم قدَّم رسالته للماجستير في «التأويل العقلي عند المعتزلة» عام ١٩٧٦، ورسالته للدكتوراه في «فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي» عام ١٩٨١.

سافر نصر لبعثتين مهمّتين؛ بعثة لأمريكا في منحة من مؤسسة فورد عام ١٩٧٨، وهي فترة مهمّة في حياة نصر الفكرية، حيث زار فيها عددًا من المكتبات والجامعات، واطلع على كثير من مناحي البحث المعاصر في الألسنيات ومناهج تأويل النصوص، كذلك وبسبب موضوع البعثة فقد تعمَّق نصر في قضايا الأدب الشعبي والفولكلور وله بعض دراسات متفرّقة في هذا الأمر، مثل «الفوازير وظيفتها وبنائها اللغوي»، وقد نُشرت في مجلة الفنون الشعبية، والتي تصدر عن الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، العدد ١٨، مارس ١٩٧٨، وكذلك مقالِهِ «السيرة النبوية كسيرة شعبية»، وقد نُشِرَت هذه الدراسة في جامعة أوساكا في مجلة الدراسات الأجنبية، عدد ٧١، عام ١٩٨٦، وأعيد نشرها مرة أخرى في مجلة الفنون الشعبية، العدد ٣٣، عام ١٩٩١.

كذلك سافر نصر في بعثة لليابان كأستاذ زائر في جامعة أوساكا، وهناك كتب أهم كتابين في مسيرته: «مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن» و«نقد الخطاب الديني».

أثارت كتبه الكثير من النقاشات والسجالات بل والاتهامات، وتعالتْ حِدَّة الأمر بعد تَقدُّمه بكتبه لنيل درجة الأستاذية في جامعة القاهرة، حيث رُفِضت الترقية، ثم خرج =

يمثّل خطاب المصري نصر حامد أبو زيد، أحد أهم وأبرز خطابات القراءات الحداثية للقرآن، إن لم يكن الأبرز والأشهر ضمنها ربما، وهذا لأسباب عديدة؛ منها كون هذا الخطاب استطاع أن يوازن بشكلٍ ما بين الهمّ النظريّ؛ بتأسيس الفكرة المركز للخطاب ـ فكرة تاريخية القرآن ـ ذات الأهمية الكبرىٰ ضمن القراءات الحداثية للقرآن، وبطرح طبيعة جديدة للنصّ القرآني واقتراح تقنية تأويلية لاكتشاف/ إنتاج المعنىٰ، هذا من جهة، وبين الهمّ الاجتماعي عبر الانخراط في قضايا اجتماعية وسياسية وفكرية عامّة، مثل خطابات الإسلام السياسي والوسطي، وقضية البنوك الإسلامية، وقضايا المرأة، وغيرها من القضايا من جهة أخرىٰ؛ مما جعل خطابه محورًا لاهتمامٍ كبيرٍ وواسعٍ ومساحة للاشتغال النظري وكذا للسّجال الاجتماعي، هذا خصوصًا مع ما أثاره خطاب نصر من ردود فعل غير معرفية ـ الذهاب بالنقاش من الساحة الفكرية إلى القضاء، والذهاب بالباحث صاحب

= النقاش من الجامعة إلى الشوارع، وانتهى الأمر بقضيته إلى المحكمة فصدر حكم عام ١٩٩٥ من محكمة استئناف القاهرة بالتفريق بينه وبين زوجته الدكتورة ابتهال يونس أستاذ الحضارة الفرنسية ولغاتها وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة، بدعوى الرِّدة.

في أعقاب هذا سافر نصر إلىٰ هولندا ليُدَرِّس الفكر الإسلامي بجامعة ليدن، حاول العودة إلىٰ جامعة القاهرة مرارًا لكن الأمر لم يُفْلِح رغم صدور قرار ترقيته أستاذًا بالفعل عام ١٩٩٥، لكنه عاد لمصر مرّات قَدَّم فيها عددًا من المحاضرات المهمّة في مكتبة الإسكندرية، وزار فيها بلدته قحافة. وتُوفِّي نصر عام ٢٠١٠.

الخطاب من المناظرة العلمية إلى المنفى ـ ، وانتقادات معرفيّة لم تتوقّف عند حدّ معارضي خطابه الحداثي كالإسلاميين، بل وبعض الكُتّاب الحداثيين كذلك مثل محمد أركون أو عليّ حرب.

إلا أنّ ثمة أهمية أخرى لخطاب نصر أبو زيد تُضاف إلى هذا بل وربما تسبقه، وهي ما يمكن اعتباره خاصية «الانعكاسية» التي تُميِّز تمامًا هذا الخطاب، الانعكاس على ذاته وعلى موقعه بين القراءات المعاصرة وعلى صلته بالتناول الحداثي العربي لقضية التحديث والدِّين (الحداثة والإسلام)، فنصر أبو زيد يُكْثِر من التناول النقدي لخطابات محمد عبده وطه حسين وزكي نجيب محمود بحثًا عن ما يعتبره أسباب فشل التنوير الكامنة في بنيَة هذه الخطابات، ولهذا علاقة وأثر كبير على تصوّره لموقع خطابه الخاصّ في هذا الخطاب الأعمّ وعلى رؤيته للدور المعطى للقراءات الحداثية ضمن منعطفات هذا الخطاب ومدى قدرتها على تحقيق التجاوز لما تم تحديده كعيوب بنيوية للخطاب العربي النهضوي، ورغم أنّ عملية كهذه قد نجد لها شبيهًا في خطابات أخرى لا نعدم فيها محاولات تناول نقدي للخطابات السابقة وتسييق ذاتها ضمنها أو في مواجهتها ـ مثل عبد المجيد الشّرفي أو فضل الرحمن مالك، كما ألمحنا في المدخل، وكما سيأتي معنا تفصيلًا ـ، إلا أنّ هذه الانعكاسية في خطاب نصر أبو زيد تصبح أحد محاور الاشتغال الأساسية وتشغل مساحة كبيرة ضمن نقاشاته وتنبني في سياقها الأهمية

الملقاة على «التاريخية» أهم أفكار هذا الخطاب والدَّوْر المحدَّد لها. ففي جملة واحدة نستطيع القول: إنّ خطاب نصر أبو زيد هو خطاب في القراءة الحداثية للقرآن؛ تأسيسًا لأهم المرتكزات المنهجية لهذه القراءة «مفهوم التاريخية»، وتطبيقًا لها على بعض مساحات القرآن، وفي نفس الوقت هو خطاب حول القراءة الحداثية للقرآن ـ بل حول الحداثة والقرآن ـ دراسةً ونقدًا ومحاولةً للتجاوز.

وكما قد تحدّثنا في المدخل فإنّ القراءات الحداثية للقرآن بما هي تحويل الحداثة لأداة منهجية مشغلة على أعمق مساحات العقل المعرفي العربي أي قراءة القرآن، قد نشأت في سياق خطابي ومعرفي هو سياق (التأسيس الثاني للنهضة) الطامح لتجاوز التجاور غير المنتج بين الحداثة والإسلام؛ لذا فهي بطبيعة الحال تتحرّك ضمن مشروع نهضوي أوسع، فتُجَسِّد بوضوحٍ كلّ آمال هذا الخطاب وربما إشكالاته كذلك، فيظلّ استحضار هذا البعد الأوسع مهمًّا في فهم الكثير من أبعادها ومنطلقاتها ورهاناتها ومناهجها، ومن بين هذه الخطابات التي تتحرّك ضمن سياق القراءات الحداثية للقرآن نجد كذلك أنّ خطاب نصر أبو زيد بسبب سياقاته الاجتماعية الخاصة وبسبب طبيعة صاحبه كذلك لهو الأكثر تجذّرًا ربما في هذا «الهمّ النهضوي»، أو فلنقل: هو الأكثر وعيًا بهذا الهمّ النهضوي وإفصاحًا عنه وعن دور القراءات الحداثية للقرآن في إنجازه. من هنا فإنّ

محاولة تسييق خطاب نصر أبو زيد في سياق همّه النهضوي الاجتماعي والسياسي والمعرفي، يستطيع أن يضيء لنا هذه الأبعاد المهمة في خطاب القراءات الحداثية والمتعلقة بموقعه ودوره في مسيرة التحديث والطبيعة الخاصّة التي انبنى عليها الخطاب لأداء هذا الدور.

كذلك فإنّ هذا التسييق لخطاب نصر في سياقه الاجتماعي والسياسي يظلّ حاسمًا في فهم أبعاد خطاب أبو زيد الخاصّة، حيث إن الصلة بين فكر نصر وحياته هي صلة طالما أصرّ عليها هو نفسه، فكما يقول في (صوت من المنفى): «أؤمن تمامًا بأنّ التجربة الحياتية تقع في قلب ما نسميه بالمعرفة. تجاربنا وخبراتنا هي التي تُشَكِّل المعرفة، إِذْ إنها ليست كيانًا مستقلًّا يوجد بمعزل عن فهمنا وتأويلنا للحقائق والأحداث، فهذا التأويل، لدرجة بعيدة، ينبع من تجاربنا الشخصية»[(١)].

ونحن نستطيع عبر تتبّع الخيوط الرئيسة لسيرة نصر، والتي عرضها مرتين، مرّة في كتاب (أنا نصر أبو زيد) ومرّة في كتاب (تأملات في المنفى)؛ أن نضع أيدينا على خطّين رئيسين نظنّ أن لهما قدرة كبيرة على تكثيف الكثير من مراحل هذه الحياة وبالتالي على إضاءة جوانب مهمّة من خطاب نصر، **الأول يتعلّق بـ«الهمّ السياسي والاجتماعي المسيطر على**

---

(١) صوت من المنفى، نصر حامد، إستر نيلسون، ترجمة: نهى هندي، الكتب خان، القاهرة، ط١، ٢٠١٥، ص٣٥.

خطاب نصر طوال تمرحلاته »، والثاني يتعلّق بـ« **أثر الرحلة إلى اليابان على فكر نصر حول هذا الهمّ »**، فكثير من أبعاد هذا الخطاب تتضح إذا نحن أَوْلَينا هذين الخطين قدرًا مناسبًا من التحليل كمدخل لتسييق خطاب نصر وتجذيره في حياته وسياقاتها، وهو ـ كما قلنا ـ ما يستطيع كذلك أن يبرز الكثير من أبعاد خطاب القراءات الحداثية للقرآن وجذورها النهضوية الأعمّ.

الهمّ النهضوي/ السياسي عند نصر وفكرة تاريخية القرآن

كثير من الباحثين كانوا قد أشاروا إلى غلبة البعد السّجالي على خطاب نصر أبو زيد، وربما بالفعل فهذه السجالية بادية تمامًا في الخطاب، وبصورة أكبر بكثير من غيره لو قارنّا خطابه بيوسف الصّديق أو الشّرفي أو الجابري أو حتى فضل الرحمن مالك ـ والأخير لم يختلف واقعه كثيرًا عن نصر جرّاء أفكاره، فقد تمّت محاصرته للخروج من باكستان بسبب بعض آرائه الشهيرة في برنامج إصلاح أيوب خان ـ ، فخطاب نصر أبو زيد ـ كما أسلفنا ـ ليس محض خطاب أكاديمي أو حتى خطاب معرفي منعزل في مقصورة الإعلان عن آرائه الخاصّة، بل هو خطاب نضالي مُوَجَّه في اتجاه عددٍ كبيرٍ من الجبهات، وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن هذا الطابع السجالي والنضالي ليس طابعًا طارئًا على الخطاب، طرأ عليه بحكم السجالات التي سُحِب إليها بعد كتبه (مفهوم النصّ) و(نقد الخطاب الديني)، و(الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية)، وبعد رفض الجامعة ترقيته لدرجة أستاذ

بكلية الآداب، وصراعاته الطويلة مع بعض أعلام التيار الإسلامي مثل عبد الصبور شاهين وفهمي هويدي وغيرهم، ثم تفريقه عن زوجته بقرار المحكمة[١]؛ بل نظنّ أنّ هذه السجالية والنضالية أساسية ورئيسة في هذا الخطاب ـ ربما هي التي دعت لتقليب هذه الجبهات عليه كما يصرّ هو نفسه ـ، إنها ربما أكثر من كونها «طقس الخطاب» كما يقول الربيعو مستعيرًا من فوكو[٢][٣].

---

(١) حول التقارير التي كُتِبَت من لجنة الترقية، وعمومًا حول المقالات التي كُتِبَت حول كتاباته (نقد الخطاب الديني) و(الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية) من قِبَل عبد الصبور شاهين وفهمي هويدي وغيرهما، كتب نصر في مقدمة كتاب (نقد الخطاب الديني)، تحت عنوان (أبو زيد ونقد الخطاب الديني)، وفي مقدمة (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية) تركز سجال أبو زيد مع محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم وقتها بالإضافة لعبد الصبور شاهين، كذلك كتب حول قضيته في كتاب (التفكير في زمن التكفير) فأورد في هذا الكتاب بعض الوثائق، مثل عريضة دعوى التفريق بينه وبين زوجته، وبعض مذكرات الدفاع مقدمة من الأساتذة؛ خليل عبد الكريم، رشاد سلام، أميرة بهي الدين، صفاء زكي مراد، وخطاب تضامن من اتحاد المحامين السوريين، ونصّ حكم المحكمة برفض الدعوى.

(٢) الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص١٣٠.

(٣) يرى الربيعو أنّ نصر يسيطر على خطابه «طقس المعركة»، «إنه يعتبر نفسه منذ البداية منخرطًا في معركة قديمة/ جديدة، تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدِّين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية»، وإن هذا مرتبط بكون نصر «ينهل في رؤيته للخطاب الديني من خلفية أيديولوجية تقوم على التضاد، أبيض وأسود، =

وهذا يتّضح بتحليل الفكرة المركزية في خطاب نصر أبو زيد، أي فكرة «تاريخية القرآن»، فهذه الفكرة ليست من الأساس فكرة معرفيّة محضة تم إقحامها لاحقًا في نقاش اجتماعي أو طُلِب منها تأدية دور نهضوي خارج عنها، بل في حقيقة الأمر هي فكرة تحمل رهانًا نهضويًا وبالذات سياسيًا أساسيًا، هذا الرهان ليس كما قد يُظَنّ ـ أو كما قد قيل بالفعل ـ رهانًا في مواجهة تيارات سياسية بعينها، قُصِد به «سحب البساط من تحت أقدام الإسلاميين بحرمانهم حقّ احتكار التأويل»[1]، بل هو رهان تجاه الحقل

= عقلاني وخرافي»، ومفهوم طقس الخطاب الذي يستعيره الربيعو من فوكو (١٩٢٦، ١٩٨٤) يشير لعمليات تحديد ما هو ممنوع الحديث فيه وما هو مقبول الحديث فيه، وهي عملية تتم عبر طقوس تخصّ كلّ ظرف للخطاب. وبالنسبة لنصر فإنّ هذه التقسيمات بين الأبيض والأسود والعقلاني والخرافي، والتي تحدد أطراف المعركة هي ـ وفقًا للربيعو ـ طقس الخطاب الذي يمنع الحديث عن نقد نصر معرفيًا من قِبَل العقلانيين، حيث كلّ نقد سيكون عبارة عن وقوف إلى جانب الظلاميين، وهذا التحليل من الربيعو غير كافٍ في ظننا لتفسير سجالية خطاب نصر؛ حيث إنه يتعامل معها كأداة خارجية للخطاب غرضها الحشد، في حين تصوّرنا الذي سنحاول الدفاع عنه هنا هو أن هذه السجالية نابعة من طبيعة خطاب نصر كخطاب يتشابك فيه السياسي والمعرفي في أعمق مساحاته، أي من خلال فكرة التاريخية ذاتها، بحيث يكون الهم السياسي سواء في أعمق جذوره «فكرة القانون ذاتها» أو في تمظهراتها الواقعية، إحدى مساحات اشتغالات الخطاب عبر الفكرة المركزية التي تؤسّس التاريخية وهي «تكريس القانون في مواجهة الإرادة»، انظر: نظام الخطاب، ميشيل فوكو، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧، ص٤.

(١) الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، تركي علي الربيعو، ص١٤٥.

السياسي العربي في مجمله، فأحد رهانات فكرة التاريخية عند نصر ـ كما سنوضح ـ هي الخروج من أفق الحقل السياسي العربي المنبني في عمقه «الفكري والتاريخي» وفقًا له على الاستبداد، لفتح الطريق لبناء جديد لحقل السياسة كما تفترض التجربة النهضوية العربية كهدف أساس لها، مما يجعل الفكرة المركز في الخطاب فكرة سياسية ومعرفية في آنٍ تبغِي فتح أفق جديد للمجالَيْن، تتجاوز عيوب كلّ مجال كما هو منبني في الثقافة العربية، كما تحاول تجاوز العلاقة المستقرة بينهما «علاقة المثقف بالسياسي» والراجعة لطبيعة انبنائهما هذه. إنّنا وإن كنا نتّفق مع الربيعو في غلبة البعد السياسي على خطاب أبو زيد، إلا أنّنا نظنّ أن رهان هذا البعد السياسي أعمق كثيرًا من صراع تيارات إسلامية/ علمانية، وأنّ تركُّز رهان هذه الفكرة في المعرفة والسياسة والثقافة ومشابكتها بينهم يجعلها اشتغالًا في عمق الهمّ النهضوي القديم، المتمحور حول التغيير السياسي وتبيئة العلم الحديث عبر التربية كما يرى غليون[1].

ولعلّ هذا الربط بين فكرة تاريخية النصوص وبين السياسة وإشكالاتها

---

(١) ويرى غليون أنّ هذا هو خطأ المحاولات الإصلاحية والنهضوية كونها تبنّت رؤية لتاريخ النهوض الغربي من منظور ليبرالي، فتمحورت رؤيتها الإصلاحية حول إصلاح الوعي والرأي العام وتجاهلتْ كثيرًا من العوامل الحاسمة في مشكلة النهوض مثل الإمبريالية، وفوّتت الاهتمام بالعوامل المادية والدولية للنهوض. انظر: الوعي الذاتي، برهان غليون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٢٢، ص٧٤.

والذي يُلِّح على أحد مستوياته الربيعو، هو ربط يُلِّح عليه نصر نفسه باستمرار، وهو وفقًا له عامل أساس إن لم يكن هو «العامل الأساس» الذي دفع التيارات المناهضة لخطابه لمحاولة إسكاته بأيّ ثمن(١)!

من القائل إلى قوانين إنتاج الخطاب، من العلّة الواحدة إلى القانون، من الجاهلية إلى العقلانية:

حتى نستطيع تبيّن الرهان السياسي ـ في مستواه الأعمق والخاصّ بالحقل السياسي العربي ـ لأفكار نصر، وكيفية تجذُّره في الهمّ النهضوي وتجسيده له ومحاولة طرح حلّ معرفي لإنجاز رهاناته، فإنّ علينا التنبّه لكون خطاب نصر أبو زيد يقوم على ثلاثة مرتكزات، بل دعنا نقول: ثلاثة أوجه أو تمظهرات لمرتكز واحد يتّسع ليشمل في اشتغاله ثلاث مساحات؛ هي: «النصّ، الخطاب الديني، السياسة»، ترتبط بمحطات مهمّة في مسيرة نصر

---

(١) يكرّر نصر في كتابَيْه (أنا نصر) و(صوت من المنفى) قصة جَرَتْ له في أحد المحال التجارية، تعبّر تمامًا عن رؤيته للصراع مع منتقديه على أساس كونه ليس مجرّد خلاف معرفي، بل إنه في أحد أوجهه صراع سياسي واقتصادي، ابتدأت هذه القصة بتعرّف أحد المارة على نصر ثم توجيه اتهامات الكفر والزندقة له، وكان ردّ نصر ونقاشه مع هذا الرجل قائمًا على أساس كون الاتهامات التي وجّهها له منتقدوه مرتبطة تحديدًا بكشف نصر للتلاعب بالنصوص الذي تقوم به شركات توظيف الأموال، والتي أشار نصر في أكثر من موضع إلى كون أهم المنتقدين عبد الصبور شاهين هو أحد المروّجين لها. انظر: صوت من المنفى، نصر أبو زيد وإستر نيلسون، ص١٠٠-١٠٤.

هي على التوالي كتابات: (مفهوم النص، ١٩٨٧)، و(نقد الخطاب الديني، ١٩٩٠)، و(النصّ، السلطة، الحقيقة، ١٩٩٥)، هذا المرتكز هو «الانتقال من برادايم[١] العناية إلىٰ برادايم القانون» أو «تكريس القانون في مواجهة الإرادة».

ورغم أنّ هذا البرادايم يُمثِّل وجهة الرؤية الحداثية منذ البداية ـ أو الشقّ الحداثي من مشروع النهضة ـ حيث مثَّل تكريس احترام القانون العلمي

---

(١) استخدم هذا المفهوم توماس كون فيلسوف العلم الأمريكي (١٩٢٢-١٩٩٦) في كتابه (بنية الثورات العلمية، ١٩٦٢)، رأىٰ «كون» أنّ تطوّر العلم يقوم علىٰ أساس تغيّر في البرادايمات أو النماذج الفكرية الإرشادية التي تشمل مجموعة المبادئ والرؤىٰ والأُطُر المنهجية التي تؤطّر النتاج العلمي وتطرح الإشكالات وتحدّد مساحات البحث، فبعد فترات من سيادة العلم العادي المتحرك في نفس البرادايم ومع زيادة الإشكالات المطروحة التي لا يفي البرادايم السائد بحلّها، يتطوّر العلم عن طريق طرح العلم الثوري لبرادايم جديد، برادايم لا يضيف معلومات تجريبية جديدة أو يحلّ إشكالات جزئية، بل يقدّم نموذجًا جديدًا يستطيع أن يفتح مرحلة علمية جديدة، ونظنّ أن هذا المفهوم متماشٍ تمامًا مع تصوّرات نصر نفسه أو حتىٰ تصوّرات خطاب النهضة في تأسيسه الثاني عن ما يقدمه، حيث يقدّم هذا التيار أفكاره علىٰ أنها تطرح الحلّ الجذري للإشكالات العربية والذي لا يناقش إشكالًا أو رؤية معينة، بل يعمد لتغيير النماذج الفكرية التي تنتظم داخلها كلّ الإشكالات في أبعادها المعرفية الأعمق وطرح نماذج جديدة تفتح الأفق لعصر عقلي جديد في التعامل مع كلّ هذه الإشكالات.

والاجتماعي والسياسي هدفه الرئيس[١]، إلا أنّ المتتبّع لمسيرة الكتابات الحداثية العربية المرتبطة بالنصّ القرآني وبإشكال علاقة التشريعات الإسلامية بالتشريعات الحديثة والنصّ القرآني بالعقل العلمي الحديث، يعلم جيّدًا أنّ كتابَيْ نصر هذيْن يُعَدَّان انعطافة أساسية في هذه المسيرة، وهذا لأنّ الكتابات التي كانت تقتحم مساحة النصّ الديني بالدراسة ولا تقف عند حدّ الدعوات ـ بموازاة النصّ الديني ـ للعلم والديموقراطية، بل تعلن في المقابل ارتباط بعض التشريعات أو القصص القرآني أو المعتقدات القرآنية بالبيئة الجاهلية، فيما قبل نصر= كانت تبرّر حضور هذه الآيات «النسبية ـ العربية ـ الأسطورية ـ الاجتماعية» في القرآن «المطلق» انطلاقًا من صفات «قائل القرآن»، فالله هو «الذي اختار أن يحكي بمعهود العرب»[٢] عنايةً بِنَا، والله هو الذي راعَى البيئة الجاهلية ومدىٰ قدرتها على التطوّر فعَبَّر بمعهودها واقتصر بالإصلاح علىٰ ما يناسبها، فكلّ هذه الكتابات كانت تتحرك إذن

---

(١) يظهر هذا في الكتابات النهضوية التي اهتمّت بنشر المعرفة بالنظريات العلمية الحديثة باعتبارها كشفًا عن قوانين الكون، وبالنظريات السياسية الحديثة باعتبارها إدارة عقلانية للمجتمعات، مثل كتابات شلبي شميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧)، وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، وجميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦)، وإسماعيل مظهر (١٨٩١ ـ ١٩٦٢).

(٢) الفنّ القصصي في القرآن، محمد أحمد خلف الله، دار سينا ـ الانتشار، لندن ـ بيروت ـ القاهرة، ط٤، ١٩٩٩، ص٢٥٧.

داخل ما يمكن اعتباره «براديم العناية» المنبني لاهوتيًّا على الإرادة والرحمة، ولغويًّا على المجاز والتمثيل كآلية تقريب مناسبة لحقيقة تظلّ مطلقة ومفارقة[١]، وهذا الأمر يختلف تمامًا عن رؤية نصر أبو زيد، والتي لا تبرّر حضور «النسبي» في القرآن بصفات الإله، بل تفسّره باستقلال القانون تجاهه، فالقرآن وما يحضر فيه من مفاهيم وقصص واستراتيجيات للتطوير الدلالي تُقرأ من حيث توافقها مع قوانين تشكُّل النصوص في التاريخ ومن مركزية المُرسَل إليه في نصّ الرسالة، وليس من أي تدخُّل إلهي مطلق في مجري التعبير، فمن الأساس «لا يوجد في النصّ معنىً جوهري ثابت مفارق له إطلاقية المطلق وقداسة الإله»[٢]، من هنا يصبح التعامل مع النصّ «منذ تموضع بشريًّا»[٣]، وبعيدًا عن الانشغال بنسبه الإلهي، وكون هذا النسب لا يُشَكِّل فارقًا في بناء برنامج القراءة والفهم لنصّ يظلّ لغويًّا قبل كلّ شيء= تعاملًا منطقيًّا في إطار خطاب ينطلق من كون قانون تشكُّل النصّ وبالتالي آليات فهمه مستقلة أصلًا تجاه الإلهي[٤].

---

(١) الفنّ القصصي في القرآن، محمد أحمد خلف الله، ص١٨٨.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٣٣.

(٣) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩٧.

(٤) يربط كذلك محمد مجتهد شبستري بين عملية القراءة التاريخية للنصوص الدينية وبين الرؤية الكونية القائمة على القانون التاريخي واستقلاله واكتفائه وعدم التدخّل في =

هذه الفكرة المرتكز والتي تبرز هنا في التعامل مع القرآن نراها مرّة أخرىٰ في «نقد الخطاب الديني» تشتغل في مساحة أخرىٰ هذه المرة ـ مساحة عزيزة علىٰ خطاب النهضة ـ هي مساحة «الطبيعة، والاجتماع»، حيث ينتقد نصر الخطابَ الديني؛ كونه في تناوله للطبيعة يُرْجِع العلل كلّها لعلّة واحدة منكرًا استقلال قوانين الطبيعة والاجتماع[1]، وكما يصرّ نصر فقوانين الطبيعة كقوانين الخطاب هي قوانين مستقلّة تجاه الإلهي، فالطبيعة والقرآن نصّان لا يُقرآن بالإحالة على الخالق والقائل أو يُفهمان عبر الاستنجاد بعنايته، بل يُقرآن انطلاقًا من القوانين التي تحكمهما، ويُفهمان في إطار مركزية الإنسان «المخلوق له» و«المرسَل إليه».

ربما تظلّ هاتان المساحتان واضحتي الترابط، حيث الربط بين قراءة القرآن وقراءة الكون والتناظر بينهما ليست جديدة بالصورة الكبيرة، لكن ربما الذي يحتاج إلىٰ توضيح أكثر هو فعل المرتكز الأساس لتفكير نصر في

= مجراه، ويعتبر أن رؤية النقد التاريخي بأركانها التي تتأسّس عليها رؤيتها الكونية لا تتوافق مع الرؤية الدينية القائمة على التدخل الإلهي وعلىٰ تعالي مضامين وألفاظ النصوص المقدّسة. انظر: الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة، محمد مجتهد شبستري، ترجمة: حيدر نجف، التنوير، لبنان، ط١، ٢٠١٣، الفصل الرابع عشر: النصوص الدينية ورؤية النقد التاريخي، ص١٤٩-١٥٥.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٤، ص٨٢.

مساحة السياسة، خصوصًا أنّ هذا ظِلّ الإشكال الأعمق دومًا في خطاب النهضة، بل شُخِّص كعلّة لعدم النهوض في كتابات معظم النهضويين من الطهطاوي وعلال الفاسي وإلى الكواكبي، وهو ما يحاول خطاب نصر إثبات عدم دقّته واكتشاف الجذر المعرفي الأعمق لهذا الإشكال ـ ذي المظهر السياسي الخارجي ـ الذي يُشكِّل تجاوزه ـ وفقًا له ـ الطريق الوحيد للنهوض.

وفي الحقيقة، فإنّ هذه الصلة بين المرتكز «الانتقال من الإرادة للقانون» وبين السياسة وثيقة جدًّا في خطاب نصر، ونحن نراها بوضوح شديد في (نقد الخطاب الديني) كذلك كما في كتاب آخر مهم هو (النص، السلطة، الحقيقة)، ففي (نقد الخطاب الديني) نجد هذا الاشتغال لهذا المرتكز في حديث نصر عن «الحاكمية» كأحد منطلقات الخطاب الديني، حيث يعتبر نصر الحكم المناهض لحكم الجاهلية ـ الْمُدَان في القرآن ـ ليس هو «حكم الله» كما تدَّعِي التيارات الإسلامية، بل حكم العقل «العقلانية»؛ فلأن الجاهلية في لغة قبل القرآن تعني «الخضوع لسطوة الانفعال، دون الاحتكام لرزانة العقل وقوة المنطق»[١]، وإدارة العلاقات الاجتماعية بمنطق القبليّة، تصبح الدعوة لتحكيم الله ورفض حكم الجاهلية هي دعوة لتحكيم العقل[٢] وتجاوز القَبَلية والقهر، بهذا فإن السياسة عند نصر تصبح «جاهلية» مُدَانة

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٩٦.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، نفس الصفحة.

قرآنيًّا إذا قامت على الجهل على « اللاعقل » أي اللاقانون ـ اشتغال نمط الإرادة المنفلتة من القانون في مساحة السياسة ـ، أيًّا كان ممثّل هذا اللاقانون، من هنا نفهم كون خطاب نصر فإنه كما عارض التيارات الإسلامية لأنها في ظنّه بعد أن تتحدّث عن حاكمية الله تنتهي إلى تحكيم بعض البشر « فتنتقل من الحاكمية الإلهية لحاكمية رجال الدِّين »[١]، فتماهي حكم البشر المتحيز أيديولوجيًّا واجتماعيًّا بحكم الله فتقيه ضرورة التقيد بالقانون والعقل، فقد عارض كذلك الأنظمة العربية التي اعتبرها أنظمة غير مدنية ولا ديموقراطية، قائمة في حكمها على العنف والقهر و« اللاقانون » أي اللاعقل[٢].

من هنا نحن نستطيع اعتبار خطاب نصر في تجلياته كلّها هو خطاب « تكريس القانون في مواجهة الإرادة » « برادايم القانون في مواجهة برادايم العناية »، أكان هذا القانون هو قانون تشكُّل النصّ أم قانون الطبيعة أم قانون العقل، وأكان هذا في مواجهة الله القائل أو الله الخالق أو في مواجهة السياسي المنفلت من كلّ قانون كإله يتدخّل في الطبيعة بمناسبة ودون مناسبة، إن « حاكمية الله الشاملة » هذه والتي يُراد لها أن تعمل في النصّ وفي المعرفة وفي الاجتماع وفي التاريخ، وفقًا لنصر، ليست إلا محاولة لإلغاء « حاكمية الإنسان »، وليست لها نهاية سوى تحكيم « اللاعقل » والإرادة المنفلتة من

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٩٧.

(٢) النص، السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص٦٤.

قانون علىٰ «العقل» في كلّ مناشط الفعل الإنساني كما يتمظهر تمامًا في آليات الخطاب الديني الذي يناهضه نصر وفقًا له.

هذا الربط بين المجالات الثلاثة «النصّ»، «المعرفة/ معرفة الطبيعة وصياغة الثقافة»، «السياسة» ـ وفقًا لنصر أبو زيد ـ ليس اختراعًا منه، بل هو قائم فيما يرىٰ علىٰ ارتباطهم في بناء الثقافة العربية ذاتها، في حقل السياسة، وحقل المعرفة، ومركز حقل المعرفة أي قراءة القرآن، ثم الطبيعة، ثم مجمل حقل المعرفة، خصوصًا ما يعتبره نصر انبناء الثقافة علىٰ آليات السياسة «الانتقائية والذرائعية» ووجود «وصاية المثقف»، فكلّ هذه المساحات مترابطة ومتداخلة، حيث تتمركز في بؤرة واحدة هي «إشكال قراءة القرآن كأصل مفارق للتاريخ وقوانينه»، فهو الأساس الذي تقوم عليه قوانين المعرفة كتفكير بأصل مفارق للقانون، والذي يتجاوب مع استبداد سياسي قائم على اللاقانون وعلىٰ نفي الفاعلية الإنسانية المبدعة بالعقل، وعلىٰ ثقافة قائمة علىٰ توالد النصوص، ومثقفين وصائيين يريدون تسيير التاريخ دون احترام لقوانينه تمامًا كالإله الذي يخرق قوانين الطبيعة والتاريخ، وكالسياسي الذي يخرق قوانين الاجتماع والعقل الإنساني[١]، لذا فإنّ الحل

---

(١) في نفس السياق يشير نصر لترابط قيم التعدّدية السياسية والتعددية الفكرية في مقابل قيم القهر السياسي والوصاية الفكرية والتأويل الواحد. النصّ، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص٦٤.

عند نصر لكلّ هذه الإشكالات هو القيام بـ« قراءة علمية للنصوص » تواجه التعامل معها بـ« لا علمية » كأصول مفارقة للتاريخ وقوانينه.

فقراءة القرآن « علميًّا » تستطيع تجاوز كلّ هذه الإشكالات المتداخلة والمبنيّة على نفس الأساس « غياب القانون »؛ لأنها تعمل على تكريس استقلال القانون، وفي أعمق مساحات العقل العربي، أي مساحة الاشتغال بالقرآن، وهي المساحة المؤسِّسة لآليات اشتغال العقل العربي، فإذا تم الانتقال في التعامل مع القرآن من التعامل معه كنصّ مفارق للقانون إلى التعامل معه كنصّ تحكمه قوانين تشكُّل الخطاب والسياقات التاريخية والاجتماعية التي تعيد الإنسان لمركز الرؤية، سيكون هذا مركز انبناء جديد لحقل المعرفة العربي كما لحقل السياسة المتأسِّس عليه، وفي هذا تجاوز لإشكالات كلّ حقل كما للعلاقة بينهم والتي أَوْلاها نصر اهتمامًا كبيرًا حتى إنها أصبحت ربما من أهم رهانات هذا الخطاب ومميزاته.

إنّ هذا الانبناء المتداخل لكلّ هذه المساحات، « القرآن، السياسة، الثقافة »/ « النصّ، السلطة، الحقيقة »، في رؤية نصر، والذي يجعل الخروج من هذه الإشكالات رهينًا بخطوة واحدة لها كثير من الأبعاد هي « قراءة النصوص علميًّا » = يجعلنا نُعدِّل قليلًا ما قلناه بالأعلى عن كون رهان هذه الفكرة هو رهان سياسي حتى لو من مستوى أعمق كما أصررنا، **لنقول: إنه رهان ذا وجهين، سياسي (خارجي) ومعرفي (جوّاني)، يؤسِّس نفسه**

بوجهيه هذين في هذا التشابك بين الحقلين كما انبنيا في الثقافة العربية التراثية والنهضوية بل وحتى المعاصرة، كما يجعلنا نعتبر أنّ خطاب نصر يعدّ تعميقًا للإشكالات النهضوية، بتجذيرها من أجل بحث أبعادها المعرفية الأعمق، والتي يحصل عندها ترابطها وتشابكها، وطرحًا لحلّ معرفي (جوّاني) يتجاوز هذه الإشكالات من عمقها ويؤسِّس للبرادايم الجديد في كلّ المساحات، فيكون خطابه تأسيسًا جوانيًّا/ معرفيًّا للحداثة عربيًّا.

ورغم تأسيس نصر لرهانه السياسي بصورة جيدة معرفيًّا في هذا التشابك، وقدرته بهذا أن يعمِّق الرؤية النهضوية الطامحة إلى تحقيق «القانون»، وألا يقف عند سطحها السياسي الصّرف أو العلمي غير المتجذّر معرفيًّا، وأن يبرز تشابك هذه الإشكالات ويأخذها في تشابكها نحو القرآن، ويبرز بوضوح طريق تجاوز الخطاب لإشكالاته معرفيًّا عبر القراءة العلميّة للنصّ التي وحدها بذلك تستطيع تحقيق كلّ طموحات النهضة السياسية والمعرفية[1]، إلا أنّ الوجه السياسي (الخارجي/

---

(١) هذا البروز للاهتمام السياسي جعل باحثًا مثل مايكل موش يلخّص خطاب نصر أبو زيد في كونه خطابًا يجمع بين «الهم التراثي والاستفادة من المنجزات الغربية مع اهتمام سياسي كبير بقِيَم الديموقراطية»، مما يجعله يختلف عن ما يعتبره موش التفكيك الصّرف مع عليّ حرب، ومعاداة الغرب مع حسن حنفي، لذا فهو يقارنه بالكاثوليكية المنفتحة في هولندا التي تجمع بين التأويل الديني والانفتاح على قيم الديمقراطية الغربية، بل إنّ ما يبدو من كتاب الباحث الهولندي هو أنّ اهتمامه بنصر أبو زيد تحديدًا=

البرّاني) الصرف ظلّ حاضرًا بصورة كبيرة في عمق الخطاب ، كما يظهر في كثير من أبعاده ؛ مثل سجالية هذا الخطاب الواضحة في أحيان كثيرة ـ باعتبار السجالية مثلها مثل التلفيقية والذرائعية أثر لسيطرة السياسة وآلياتها على المعرفة ـ ، ومثل علاقة مآلات الخطاب بطموحاته ؛ فبعدما كان الطموح هو تأسيس نظرة معرفية جديدة لطبيعة النصّ القرآني وربما نصر هو أكثر مَنْ مَحْوَر اشتغاله حول هذا الطموح وأصرّ على كونه المخرج من كلّ الأزمات ؛ اندرج الخطاب مرة أخرى كغيره في الصراع والسجال حول تأويل آيات بعينها[1] تأويلات ربما لا تخلو من أثر تعسّف وابتعاد عن تأسيس منهجي مُرْضٍ كما سنحاول أن نوضح تفصيلًا ، كذلك يتّضح هذا

= وتناوله للقرآن نابع من هذا الهم السياسي الديموقراطي ذاته وكيفية الربط بينه وبين المنظور الديني.

انظر:

Naṣr Abū Zayd, A Critical Rereading, of Islamic Thought., MICHAŁ MOCH, Kazimierz Wielki University Publishing Office Bydgoszcz, 2017., p 29.

(١) ربما هذا هو أحد أسباب تحوّل القراءات الحداثية من كونها قراءات للقرآن إلى قراءات لبعض آيات ، وهو ما أشار إليه طه عبد الرحمن ، وإن كنا نختلف معه في اعتبار تفسير القرآن هو هدف للقراءة الحداثية ، فالرهان الأساس لهذه القراءات ليس تقديم تفاسير جديدة بل تقديم رؤية جديدة للأطر المنهجية لعملية قراءة القرآن وعلى رأسها تصوّرها لطبيعة النصّ ، وهو هدف لم ينجز بالصورة الكبيرة في ظنّنا بسبب العودة إلى الدخول في الجدل التأويلي حول آيات بعينها.

في طبيعة المقاصد التي استعملها نصر كمرتكزات للقرآن ولتنظيم بنيته، فهذه المقاصد ظلّت ذات طابع سياسي اجتماعي «برّانية النهضة المنتقدة» واضح، «الحرية والعدل والعقلانية بالمعنى الحديث»، دون أن تفلح محاولات تعميقها وتكريسها أنطولوجيًّا داخل القرآن، وظلّت قائمة على التفريق بين حال حقل السياسة العربي والآخر الغربي، أو قُلْ: بين واقع حقل السياسة العربي وواقع آخر مأمول، أكثر من كونها ناشئة من قراءة (معرفية) دقيقة وجيدة للقرآن الذي وللمفارقة جاء خطاب نصر فيما يعلن لإنقاذه من القراءات المغرضة والإسقاطية والتلوينية من قِبَل الجميع يسارًا ويمينًا!

الرحلة إلى اليابان، أو نحو «إسلام ياباني»

من الغريب أنّنا حين نقرأ الكثير الذي كُتِب عن نصر أبو زيد لا نجد إلا الاهتمام الضئيل وربما النادر بهذه المرحلة المهمّة من حياته، أي مرحلة «الرحلة إلى اليابان»، رغم أن هذه المرحلة هي التي كتب فيها نصر أهمّ كتاب في مسيرته: (مفهوم النص)، وكتب في هدوئها ـ كما يقول ـ دراسات اعتمد عليها لاحقًا في دراسته عن (الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته) التي ضُمِّنت لاحقًا كتابه: (نقد الخطاب الديني)، ورغم اهتمامه الكبير بالفكر الياباني لدرجة تقديم ترجمة جديدة لكتاب (البوشيدو، روح

اليابان)[١]، كما أن قراءة متأنية لـ(صوت من المنفىٰ) توضِّح لنا تمامًا مدىٰ مركزية وأهمية هذه الرحلة في تفكير نصر، ومدىٰ تأثير هذه الرحلة وهذا الانفتاح على الفكر الياباني علىٰ بلورة وكشف الكثير من أفكار نصر حول الأديان الكتابية وحول معنىٰ «الكتاب» وحول مركزية النصوص، وهي مجموعة من الإشكالات التي لا يختلف أحدٌ في مدىٰ مركزيتها طوال تمرحلات خطاب نصر، لذا سنحاول هنا تناول هذه الفترة المُتجاهَلَة لنتبيّن مدىٰ أهميتها في فهم الكثير من أبعاد خطاب نصر أبو زيد.

كما يخبرنا نصر في (صوت من المنفىٰ) فإنّ كلّ أبحاثه تندرج في إطار «كيفية دمج الحداثة والتقدّم بالفكر الإسلامي»[٢]، وكيفية بلورة إجابة لسؤال النهوض تحافظ على القيم الروحية لكن بشكلٍ بعيدٍ عن مثالب

---

(١) ترجم نصر أبو زيد أثناء وجوده في اليابان كتاب (البوشيدو، روح اليابان) للدبلوماسي الياباني إينازو يتوبي، وكتب له مقدمة طويلة، وهو كتاب يدور حول إشكالات النهوض ودور الدِّين في الحضارة والعلاقة بالحداثة، بالإضافة للتعريف بالقيم اليابانية الأصيلة مثل الفروسية وتقاليدها، وكما يظهر من المقدمة فالكتاب كان مرتبطًا بالهموم الوطنية لنصر الذي لم يتفق يومًا مع سياسات الانفتاح «السداح مداح» ومع تبني النموذج الرأسمالي الغربي كطريق وحيد للتقدّم، كان نصر ينعىٰ بترجمته غياب كثير من القيم العربية الأصيلة في ظلّ حضور «التاجر» الذي يحكم مصر. انظر: أنا نصر أبو زيد، جمال عمر، دار العين، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٩٠، ٩١، ٩٢.

(٢) صوت من المنفىٰ، نصر أبو زيد وإستر نيسلون، ص٢٦٧.

خطاب النهضة المتمثّلة في تلفيقيته وذرائعيته وانتقائيته ولا علميته، **وما يجعل رحلة اليابان مهمّة بصورة كبيرة في فكر نصر، هي أنها تطلعه على تجربة أخرى مغايرة للصلة بالحداثة وبالأصالة كليهما، ليست تجربة مغايرة للإسلام فحسب، بل في الحقيقة تجربة مغايرة لأيّ تجربة كتابية يهودية أو مسيحية أو إسلامية، هذا لأن المجتمع الذي يعاين نصر صلته بالحداثة ـ وهو مجتمع متديّن بالطبع كما يصرّ نصر ـ هو مجتمع دون نصّ[1]!**

فالياباني لم يعش تلك الصراعات التي نعيشها نحن بين الحداثة والتقليد، وهذا لأن الياباني لا يملك نصًّا تكون كلّ كلمة فيه حرفًا إلهيًّا يحتاج لتأويل قبل إدخال أو استدخال أيّ نمط تفكير أو تصوّر أو تشريع جديد، بالطبع نصر لا يدعو هنا للتحرّر من النصوص ـ كما شاعت التهمة عنه ـ بل يدعو للتحرّر تحديدًا من «سلطة النصوص»[2]، أو بتعبير أدقّ إنّ نصر يدعو للسؤال حول السلطة المعطاة للنصّ على العقل وعن الشمولية التي يُنْظَر بها إلى مضامينه والمساحات التي تغطيها من النشاط البشري، هل هي قائمة في النصّ ذاته؟ أم أنها مضفاة عليه من خارجه؟ أو كما سيتبلور السؤال لاحقًا وفي آخر مراحل خطاب نصر، هل «نصّية القرآن» أصلية، أم أنها مقحمة لتنظيم خطاب هو في أصله لا يمكن حصره في بؤر مركزية

---

(١) صوت من المنفى، نصر أبو زيد وإستر نيسلون، ص١٦٢.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٣٢.

تقضي على تعدّده بتأويل كلياني سلطوي[١]؟

لاحقًا سنناقش مفهوم السلطة ودلالته في خطاب نصر ودلالته في دراسات القرآن المعاصرة، ما يهمّنا هنا هو هذه النظرة التي ينظر بها نصر لعلاقة النصّ بالحداثة، حيث هذه النظرة مركزية في فهم علاقة التحديث العربي بالقرآن، والدور المعطى للقراءة الحداثية للقرآن في سياق هذه العلاقة ومنعطفاتها، وما يبدو هنا هو أنّ النصّ بطبيعته المستقرّة طوال القرون

(١) في المرحلة الأخيرة من خطاب نصر عرض لإعادة تعريف القرآن وبلورة رؤية للتعامل معه كخطابات تداولية لا كنصّ، وفي هذه المرحلة نحن نستطيع الحديث عن تخلّص من «النصوص» لا من سلطتها المضفاة عليها من الخارج فحسب، «الهيمنة والشمول والحاكمية»، أو بتعبير أدقّ فهذه المرحلة تعلن أن «النصية» نفسها حتى في حدّها الأدنى، أي مجرّد وجود مركز دلالي يوحّد دلالات النصّ، هي أمر خارج عن القرآن وسلطة مضفاة عليه من الخارج، من المفسّرين الذين يتعاملون مع الله «كمؤلّف لنصّ في أرقى مستويات البناء»، وهو موقف ليس جديدًا كلّ الجدة، فنحن نجده في فترة سابقة أيضًا في الدراسة التي كتبها نصر حول أركون وخلافه معه في قضية وحدة النصّ وتساؤله كيف يمكن الحديث عن تاريخية للنصّ ووحدة له في آنٍ؟
لذا فعندما نذكر في سياق كلامنا أنّ نصر يتعامل مع الإسلام كدينٍ بلا نصّ، أو أن نصر يريد التحرّر من ثقل النصوص، فإنّنا لا نقصد كونه يريد إسلامًا بلا قرآن، بل نقصد ما يقوله بالتحديد، أي إسلام له قرآن منزوع النصيّة المنظور لها كسلطة مضفاة ينبغي التحرر منها. انظر: مقاربة جديدة للقرآن، من النصّ إلى الخطاب، في كتاب: التجديد والتحريم والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

الأربع عشر في النظام الفكري الإسلامي ـ كنصّ مفارق أزلي له بنية موحدة ودلالات واضحة في معظم المساحات انطلاقًا من كونه «هدىٰ» و«بيان» ـ يمثّل عائقًا أمام الاندماج مع الحداثة وعائقًا عن إنجاز المشروع النهضوي القائم علىٰ استدخال الكثير من التصوّرات النظرية والعملية الجديدة التي قد تناقض بعض مساحات هذا النصّ.

فمن هنا يصبح دمج الحداثة والتقدّم بالفكر الإسلامي رهينًا لا بتأويل جديد لنصوص تظلّ مفارقة وأزلية وشاملة «ذات حاكمية تنسحب من النصّ إلى المعرفة فإلى السياسة»، بل بنظرة جديدة تمامًا لطبيعة القرآن، يصبح فيها نصًّا تاريخيًّا، مُفكَّرًا فيه لا مُفكَّرًا به أو تحت فضائه، ثم يصبح مجموعة من خطابات تداولية متغيّرة حسب سياقات المخاطبين التاريخيين، مما يخلّصه من العوائق في مواجهة الحداثة، وييسر تحويل الإسلام إلىٰ «دين بلا نصّ»، أو ما يمكن التعبير عنه ضمن خطاب نصر أبو زيد في جملة واحدة: «أن يصبح الإسلام يابانيًّا».

ورغم أن تناول آلان روسيون لنصر أبو زيد في كتابه: (الهوية والحداثة، الرحالة المصريون في اليابان)، والذي يتناول علاقة المصريين باليابان في سياق أسئلة الحداثة والدّين والحضارة و«أسلمة اليابان» كما يُعَبّر، لم يكن متعلقًا بالصورة الكبيرة بإشكالنا هنا، أيْ علاقة القرآن بالحداثة، إلا أننا نستطيع الاستفادة من الكتاب بتوجيه الأسئلة المركزية

فيه إلىٰ خطاب نصر، خصوصًا في تلك القضية بالذات، قضية القرآن وعلاقته بالتحديث، فإذا كان آلان روسيون في أحد أسئلة كتابه المركزية يتساءل عن «كيف تكون أسلمة اليابان ممكنة مع الحفاظ علىٰ هوية يابانية تجعلها نموذجًا في تحديث محافظ على الهوية؟» ـ من حيث أسلمتها نفي لهويتها ـ، فإنّنا نظنّ أنه بالإمكان توجيه سؤال شبيه لنصر، فإذا كان اشتغال ودافع بحوث نصر هو محاولة للإجابة عن سؤال: «كيف يمكن إيجاد إسلامٍ قادرٍ علىٰ أن يخوض تجربة التحديث دون رفض نفسه؟»، وإذا كانت الإجابة هي: «عن طريق التحرّر من نصّية «النصوص» وسلطتها؟»؛ فإنّنا نستطيع أن نُوجِّه لهذه الإجابة سؤال آلان روسيون السابق معدّلًا ـ ربما معكوسًا ـ : كيف يمكن أن يصير الإسلام دينًا بلا نصّ (دينًا يابانيًّا) دون أن يفقد الإسلام مرتكزاته المطلوب منها أن تقود التحديث أو على الأقلّ ـ وحتىٰ نكون أوفياء لتعبيرات نصر ـ تندمج معه في تركيب إبداعي؟!

ألسنا هنا بهذه المحاولة للتخلص من «النصّ» أمام إهدار لأحد شِقّي التركيب المبدع الذي يسعىٰ نصر لإنجازه متأسيًا بالتجربة اليابانية؟ فبأي درجة سيظلّ الإسلام إذا صار بلا «نص» إسلامًا، ألا يكون بهذا يرفض نفسه؟!

إنّ نصر عبر رحلته اليابانية يضع يده على الفارق بين الأديان الكتابية والأديان اليابانية، والذي يمكن أن نعبّر عنه بصورة أدقّ قليلًا مما يعبّر هو

مستعينين باللاهوتي البروتستانتي الألماني بول تيليش (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥) فنقول: إن هذا الفارق هو في مركزية تجلي «قداسة الوجوب»(١) في الأديان الكتابية، أي مركزية تجلي الإله الإبراهيمي كآمر بمجموعة من الوصايا والتشريعات والتكوينات، نحن نظنّ هذا التحديد دقيقًا انطلاقًا من أنه ليس القرآن هو العائق أمام التحديث بالنسبة لنصر ولا «نصّية القرآن» في الحقيقة، بل تجلّي «الآمرية الإلهية» فيه بوضوح، وهي الآمرية التي تعارض استقلال القانون الاجتماعي والطبيعي والنصّي الذي حاول خطاب نصر تكريسه معرفيًّا لإنجاز الرهانات النهضوية المُفوَّتة، من حيث تؤسّس هي لنفيه ـ، كما تشير المقاطع اللاحقة في (صوت من المنفى) وغيرها في مجمل أعماله(٢)، لكن نصر بعد أن يضع يده على هذا الفارق وبعد أن يعطيه أهمية

---

(١) بواعث الإيمان، بول تيليش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشوارت الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد، ط١، ٢٠٠٧، ص٦٨.

(٢) محاولة نصر تجاوز «الآمرية الإلهية» تعدّ في ظنّنا أعم وأشمل من موقفه من قضية النصّ وسلطته ووحدته ومركزه الدلالي وكلّ هذه القضايا والتي تحرك فيها موقفه أكثر من مرة كما سنوضح، وهذه العمومية والشمول والمركزية لقضية الآمرية تعود لسببين مترابطين يوحّد بينهما المنطلق السياسي لهما والذي يحاول نصر تجاوزه معرفيًّا، السبب الأول: هو ارتباط الآمرية بالإشكالات الأساسية التي يثيرها الإسلام السياسي في قضايا مثل تحكيم الشريعة ومثل مقاطعة البنوك الربوية والدعوة إلى اقتصاد إسلامي، مما يجعلها موضعًا رئيسًا لانتقادات نصر، والسبب الثاني: هو كون نصر يحاول تأسيس تجاوزه لاستبداد السياسة عبر تجاوز قيام علاقة الله بالإنسان على الآمرية الإلهية في مواجهة =

كبيرة في المقارنة بين تجربتي العلاقة بالحداثة الإسلامية واليابانية يعتبرّ الحل هو محاولة إذابة هذا الفارق بتخليص الإله الإسلامي من آمريته التكوينية والشعائرية والتشريعية، هذه الآمرية التي رغم تناول نصر لها في أكثر من موضع من كتاباته فإنه ـ وكما سنوضح تفصيلًا لاحقًا ـ لا يُدَقِّق في بحث حضورها في قول الإسلام «القرآن»، بل يحيلها سريعًا إلىٰ سيطرة «الخطاب الفقهي» أو تلاعبات «الخطاب الديني السلطوي» أو «الرؤىٰ الاستشراقية» تجاه الإسلام، بهذا يبدو وكأنّ طريق الإسلام نحو الاندماج بالحداثة ونحو تحقيق رهانات الخطاب النهضوي، وحين تم عرضهم علىٰ محكّ التجربة اليابانية التي عاشها نصر أبو زيد، تكشَّف الحلّ فيها عن ضرورة التخفيف من حمولة الإسلام الكتابية/ الآمرية المعيقة!

إنّ هذه المركزية الكبيرة لقضية التخلّص من تعالي النصّ ومفارقته كتأسيس لـ«سلطة» مضفاة عليه ـ في هذه المرحلة من الخطاب ـ والتخلّص من نصّيته كإهدار لحيويته ـ في مرحلة لاحقة من الخطاب «القرآن من النصّ إلى الخطاب» ـ وعلاقة هذا بالحداثة والتقدّم، لا يمكن فصلها عن تلك

= العبودية الإنسانية، ففي ظنّه أنّ هذه العلاقة هي التي تؤسّس لإمكان إزاحة الفاعلية الإنسانية من كافة المناشط وعلىٰ رأسها السياسة، ورغم أنّ هذه العلاقة لا تقتصر علىٰ «الآمرية» بل تتعدّاها لشمول التدخّل الإلهي والعلم المحيط، إلا أنّ مركزية الآمرية ترجع ـ كما قلنا ـ لقضية غلبة الرهان السياسي كأهم رهان نهضوي على الخطاب، ومحاولة نصر أبو زيد تجذيره معرفيًّا لتجاوزه من العمق.

التجربة التي عاشها نصر في سياق « دين بلا نصّ » أنجز تجربة تحديث ناجحة ولافتة في مقابل انكسار مستمر للمشروع النهضوي العربي والإسلامي[(١)]، كما أنّنا لا يمكننا أن نغفل كذلك عن الأثر الكبير لمركزية هذه القضية في نشأة تلك الجملة من الروابط التي يقيمها نصر طوال خطابه ما بين تعالي النصّ والجمود، وأزلية النصّ وسكونه، وتاريخية النصّ وتعدّد المعنى، ووحدة النصّ والتأويل الكلياني، فكما سنحاول أن نوضح لاحقًا فإنّ الربط بين كلّ هذه الأطراف ربما لا يُشَكِّل بداهة كالتي يتصوّرها نصر أبو زيد.

إنّنا لا نستطيع ربما فهم الكثير من هذه الروابط كما توترات خطاب نصر وتناقضاته وطبيعة مفاهيمه وتصوّراته واستخدامه أدواته إلا عبر استحضار هاتين النقطتين في حياة نصر، أو بتعبير أدقّ إلا عبر استحضار

(١) انتقد علي مبروك كون خطاب النهضة أقام تشخيصه لعلة التحديث الغربي على أنها السياسة، مما جعله يرى الحل في استحداث نظم السياسة الغربية هنا كعلة ستنتج معلولها من تقدم علمي ومعرفي، ويعتبر مبروك أن هذا التشخيص قائم على آلية القياس التراثية، حيث تم قياس الواقع العربي المتخلف على الواقع الغربي المتقدم واعتبار الاختلاف في نظم السياسة هي علة التحديث والتقدم، ألا نستطيع أن نجد في صنيع نصر أبوزيد نفس القياس الذي ينتقده مبروك ؟ حيث أن نصر يعتبر أن غياب النص عن واقع التجربة اليابانية التحديثية الناجحة ووجوده في التجربة العربية المعاقة حاسمًا لدرجة اعتباره علة التحديث هناك، لذا يحاول نصر استنبات هذه العلة هنا في الواقع العربي لتنتج معلوها « التقدم »، ألا يعني هذا انتظام فكر نصر أبوزيد في عملية التحديث داخل نفس آليات الخطاب النهضوي المنتقدة من قبل نصر ومبروك ؟!

الرحلة اليابانية في ضوء الهمّ السياسي والهمّ النهضوي الأعمّ المسيطر على نصر أبو زيد. إنّ غلبة الهمّ النهضوي الفكري والسياسي الذي حمله هذا الرجل المسافر إلى اليابان في حقبة شَهِد فيها انكسار المشروع العربي والوطني وتحوُّل الوطن لسوبر ماركت ضخم يُلَاحَق فيه المثقّفون وأساتذة الجامعات(١) تفسّر لنا كثيرًا من أبعاد وجوانب وسمات هذا الخطاب.

فهذا الخطاب في كلّ تمرحلاته وتغريباته ظلّ مهجوسًا تمامًا بأهداف النهضة، أهداف التحديث الفكري والسياسي حدّ محاولة التكريس معرفيًّا لقيم الحرية أنطولوجيًّا في صورة العالم التي يحملها المسلم بكلّ حدودها «الله ـ الطبيعة ـ التاريخ ـ الإنسان»، لكن تساؤلنا طوال تناول خطاب نصر سيكون؛ بأي قدر تسبّبت هذه الرغبة القويّة التي كانت تحرّك حياة وفكر هذا الرجل في إبعاده في كثير من الأحيان عن الرصانة والدقة المطلوبة؟ وما أثر هذا على خطاب يصِرّ على كون رهانه الأساس هو «تكوين وعي علمي»؟ فهل بالفعل تم تجاوز مثالب خطاب النهضة المُدان وتمكّن خطاب نصر من أن يتجاوز إخفاقات هذا الخطاب ويُحقِّق أهدافه التي كثَّفها كاملة في ثناياه؟ أم مَثَّل خطاب نصر تكثيفًا للمثالب والإخفاقات كذلك؟

---

(١) نصر كان من ضمن مجموعة من الأساتذة أطاحت بهم مذبحة الأساتذة في عصر السادات بسبب توجهاتهم المناهضة لسياساته، والتي قضت بنقله ليشغل وظيفة موظف في وزارة الشؤون الاجتماعية!، انظر: أنا نصر أبوزيد، جمال عمر، ص٧٩.



أولًا:

تأسيس مقولة التاريخية، خطاب نصر أبو زيد ضمن القراءات الحداثية للقرآن

إذا كانت القراءات الحداثية للقرآن تتوسَّل بناء منهجيًّا يقع في قلبه القول بـ« تاريخية القرآن » لا كتقنية منهجية ضمن تقنيات أخرىٰ، بل كمحدِّد منهجي أساس؛ حيث يُشكِّل القول بـ« التاريخية » طرح نظرة مختلفة لـ« طبيعة النصّ القرآني » كأساس لمقاربة القرآن وفقًا لمناهج قراءة حديثة مستقاة بالأساس من علوم قراءة النصّ المعاصرة، إلا أن قضية « التاريخية » في خطاب نصر أبو زيد لها حضور خاصّ، فخطاب نصر ليس مجرّد خطاب يقول بالتاريخية كمنطلق ويقرأ القرآن وفق عُدّة منهجية تتوسَّل التسييق التاريخي كأداة أساس لإنتاج المعنىٰ، بل إنه خطاب مُتَمَحْوِر بصورة رئيسة حول المنافحة عن فكرة التاريخية ذاتها كمنطلق ومحدِّد منهجي للقراءة، إنّ خطاب نصر ـ ذا الخصيصة الانعكاسية كما أسلفنَا، وذا الهمّ التأسيسي المعرفي لأهداف النهضة كذلك ـ هو محاولة لتأسيس تلك المقولة التي كانت تُتداوَل مُستبطَنة غير ممفهمة في كتابات السابقين والمعاصرين له[١]،

(١) نستطيع القول بأنّ فكرة تاريخية بعض مساحات القرآن، خصوصًا التشريعات وبصورة أقلّ القصص والعقائد؛ كانت متداولة في كتابات كثيرة فيما قبل نصر، لكن خطاب =

تأسيس وصقل لها بحيث تجسِّد منطلقات الخطاب ورهاناته، وبحيث تَبْرُز كَحَلٍّ لكلّ إشكالات الخطاب العربي النهضوي الحديث والخطابات المعاصرة المتناسلة منه، محقّقة الانعطافة المطلوبة لهذا الخطاب نحو «تأسيسه الثاني» ـ أو تصحيح مسار تأسيسه الثاني ـ ، لهذا فإنّ تتبّع كيفية هذا التأسيس والصقل الذي قام به نصر لـ«التاريخية» من مقولة غير ممفهمة لتتحوّل إلىٰ «أساس منهجي متماسك» لقراءة القرآن حداثيًّا، يضيء لنا الكثير من أبعاد خطاب نصر التصوّرية والمنهجية، ويبرز لنا الحركة الداخلية لهذا الخطاب وتجاذبات منطلقاته ورهاناته، كما إنه ـ وربما هذا هو الأهمّ ـ يوضّح لنا موقع خطاب نصر شديد الأهمية علىٰ خارطة «القراءات الحداثية للقرآن»، بل علىٰ خارطة التعامل الحداثي مع القرآن بوجه عام، سواء فيما قبل منعطف «التأسيس الثاني للنهضة» أو بعده.

لذا فإننا سنحاول الآن أن نتناول تأسيس نصر لفكرة «التاريخية»، وكيف توسّل المناهج الألسنية المعاصرة في بلورته هذه الفكرة ـ المنظور،

= نصر قام بتوسعة مجال التاريخية ليشمل كلّ القرآن، وكذلك ـ وهو الأهم ـ قام بمحاولة تأسيس لهذه الفكرة بشكلٍ علمي متماسك. وربما من أهم هذه الكتابات السابقة علىٰ نصر والتي عاملت التشريعات كأمر تاريخي كتاب محمد النويهي: (نحو ثورة في الفكر الديني)، أما عن تاريخية بعض القصص القرآني فأهم كتاب هو كتاب خلف الله: (الفن القصصي في القرآن)، أمّا عن التصوّرات العقدية فربما يعدّ تفسير محمد عبده للكائنات غير المرئية «الجن، الشياطين، الملائكة» بأنها قوىٰ نفسية وروحية هو الأشهر في هذا السياق. انظر: تفسير المنار، (١/ ٢٦٧-٢٧٠).

وكيف تشكَّلت هذه الفكرة في خطابه عبر تجاذباتها مع رهانات الخطاب ومنطلقاته وتصوّراته لتصبح لها ملامحها الخاصّة، ثم نتناول ببعض التفصيل هذه الملامح الخاصّة لتاريخية نصر أبو زيد؛ أولًا لتسييقها بصورة أدقّ في القراءات التاريخية ذات البرامج المختلفة كما سنوضّح، وثانيًا لكشف أثر هذه الملامح الخاصّة على تصوّر نصر للقرآن وعلى كيفية استخدامه لتقنياته المنهجية المشغّلة على القرآن بغية «إنتاج المعنى»، وأثر كلّ هذا على بناء الخطاب بأكمله وحظّه من التماسك وقدرته على تحقيق رهاناته والقيام بأدواره المفترضة.

تأسيس مفهوم التاريخية:

إنّ القول بتاريخية القرآن، والتي تعني «وصل الآيات بظروف نشأتها وبيئتها»، وفقًا لتعريف طه عبد الرحمن[1] ـ والذي نستخدمه على إطلاقه بشكلٍ إجرائيّ في هذه الخطوة من اشتغالنا، لكنّنا لاحقًا سنقوم بتحديده بدقّة أكبر ـ هو أداة لازمة وشرط ضروري من أجلِ تطبيق المنهجيات الحديثة على القرآن وفقًا للحداثيّين، فهذا التطبيق رهين بتغيير تصوّر «طبيعة النصّ» من «نصّ أزلي مفارق» إلى «نصّ مرتبط بسياقاته التاريخية»، وبتنحية الإلهي من موقعه المُستَقِرّ في التراث التفسيري كمحدِّد في عملية القراءة من حيث

---

(١) روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص١٨٤.

إن التفسير هو: «بيان المعنى الإلهي على حسب الجهد البشري»، إلى اعتبار عملية القراءة عملية تقتصر على تناول القرآن في تموضعه البشري دون حاجة لاستحضار ألوهيته، وبتغيير طبيعة فعل القراءة من كونه بحثًا عن معنى مفارق إلى كونه إنتاجًا للمعنى يُشارِك فيه المؤوِّل بالأساس، ونستطيع أن نطلق على هذه العلمية الهادفة لتغيير طبيعة النصّ ولتنحية الإلهي من موقعه في عملية القراءة وإعطاء المعنى بـ«أرخنة القرآن»[١].

---

(١) نستخدم هنا تعبير «الأرخنة» بشكلٍ مغاير لكن ذي اتصال باستخدام طه عبد الرحمن لمفهوم «خطة الأرخنة»، فطه عبد الرحمن يرى أن ثمة استراتيجيات للقراءة الحداثية هدف كل استراتيجية منها إزالة عائق اعتقادي معيّن، من هذه الاستراتيجيات «استراتيجية الأرخنة»، والتي تهدف لإزالة عائق «حُكمية النصّ» عبر وصل الآيات بسياقها التاريخي لتنسيب الأحكام القرآنية وإخراجها عن حكم الثبات والأبدية، وظننا أنّ وصل الآيات بسياقها ليس مجرّد وسيلة لنزع الحُكمية، بل إنه وسيلة لتغيير طبيعة النصّ من أجل إمكان مَوْضَعته في حقل العلوم الحديثة ومنهجياتها؛ لذا فالأرخنة «وصل الآيات بسياقها» ليست نتيجة للاشتغال الحداثي وليست وسيلة لبعض أهداف جزئية مثل إزالة عائق الحُكمية، بل وسيلة لإمكان درس القرآن حداثيًّا بتغير طبيعته وإثبات صلته بالتاريخ. إنّ تغيير طبيعة النصّ هذه هي التي سيترتب عليها إزالة تلك العوائق التي يتحدّث عنها طه عبد الرحمن «عائق القدسية» «عائق الغيبية» ـ عن النصّ الذي بين أيدينا تحديدًا، وسنعود لهذا في تناولنا خطاب الشرفي ـ كنتاج طبيعي، لهذا وكما سنوضح في اشتغالنا على خطاب نصر هنا، فإنّ تاريخية نصر ذات شقّين: شقّ ينشغل بإثبات اتصال الآيات بالتاريخ، أي ينشغل بالأرخنة، وشقّ ينطلق من هذا نحو الهدف الأساس لهذه المقاربات، أي شرعنة التسييق التاريخي كأداة مركزية في تفسير النصّ.

وإن القراءات الحداثية لا تهدف إلىٰ «أرخنة القرآن» كغاية للخطاب، بل تهدف إلىٰ شرعنة «التسييق التاريخي للآيات» كتقنية أساس في القراءة إلىٰ جانب القراءة الجزئية والكلية للنصّ والمعتمدة على القراءة اللغوية بالأساس(١) كـ«أوسع المصادر استعمالًا» في المدونة التفسيرية التراثية(٢)، ووسيلتها في هذه الشرعنة هي «الأرخنة»، أي إثبات الصلة الحاسمة للآيات بهذا التاريخ؛ لذا يمكننا القول بأن «الأرخنة» بهذا التحديد تُمثِّل خطوة من أهم خطوات ما يسميه محمد أركون بـ«الزحزحة»، كعملية هدفها نزع القرآن من «حقل اللاهوت» بكلّ حمولاته المفاهيمية والمنهجية بل والشعائرية المؤطِّرة لتناول القرآن في العلمي وفي اليومي، ليصير من الممكن موضعته في حقل العلوم الحديثة بمنهجياتها ذات الأساس المعرفي المغاير(٣).

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٢٠، الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨، ص٢٠٣.

(٢) التحرير في أصول التفسير، مساعد طيار، ص٤١.

(٣) يشير أركون تحديدًا في دراسته للوحي «لضرورة استخدام كلّ مصادر التفكير والمعقولية الحديثة التي تقدّمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجلِ زحزحة إشكالية الوحي في النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاصّ بالعقلية الدوغمائية إلىٰ فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثًا»، وهي إستراتيجية مستمرة في كتابات أركون، حيث يجري تعديلًا علىٰ كلّ المفاهيم المتعلقة بالقرآن، القرآن والآية فيجعلها «الظاهرة الإسلامية» و«الظاهرة القرآنية» و«الوحدة النصية المتمايزة» من أجل أن يتخلّص من الحمولة اللاهوتية =

لكن الطريف ـ وكما يُثْبِت اشتغال نصر لمحاولة تأسيس فكرة التاريخية ـ، هو أن «أرخنة القرآن» أي إثبات ارتباطه فعليًّا بالتاريخ والمؤسّسة للدرس الحداثي للقرآن هي نفسها فكرة مفتقرة للتأسيس، وأنّ تأسيسها يحتاج هو نفسه أن يتوسَّل تطبيق المنهجيات الحديثة على القرآن! مما يعني أنّ الفكرة الوسيلة تحتاج هي ذاتها لما تتوسّل به، الفكرة المنطلق تحتاج لمنطلق تتأسَّس عليه، هو نفسه للمفارقة ما تريد تكريسه كنتيجة، **فتطبيق المناهج الحديثة لازم للقول بتاريخية القرآن الذي يُعَدّ هو نفسه منطلق القول بضرورة تطبيق منهجيات حديثة على القرآن!**

والحقيقة أن الخروج من هذا الدَّوْر (تطبيق مناهج حديثة ـ أرخنة ـ تطبيق مناهج حديثة) الذي يكشفه لنا اشتغال نصر سواء في «مفهوم النصّ» أو في «النصّ، السلطة، الحقيقة»، الذي سنتناوله تفصيلًا، يتم فقط بالعودة لمحدِّدَات الخطاب، لرهاناته المرتبطة بسياقاته المعرفية المُنشِئة، فكما قلنا مسبقًا فإنّ من أهم المحدِّدات للقراءات الحداثية للقرآن الناشئة في منعطف «التأسيس الثاني لخطاب النهضة» هو كونها تحاول تجاوز الفصم بين المنهجيات الحديثة والتراث/ الدين/ الإسلام بتطبيق هذه المنهجيات على القرآن نفسه، كتجذير للحداثة جوانيًّا في عمق العقل المعرفي العربي في

= المشحونة بها هذه المفاهيم. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هامش صالح، الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٢٧، ٧٥، هامش هاشم صالح في ص١١٩.

أعلىٰ تمظهراته، هذا المحدِّد يجعل الانطلاق لتطبيق المناهج الحديثة علىٰ القرآن لا يحتاج منطلقًا أو مبرّرًا معرفيًا، بل إنّه يؤسِّس ذاته بذاته كرهان مركزي للخطاب، «فتحقيق وعي علمي بالتراث وبالنصّ» ـ هذا الرهان المركز ـ يقوم بالتعامل مع النصّ في تموضعه البشري والثقافي «في تاريخيته» دون انشغال بالأصل الإلهي له، أي بـ« القراءة العلمية للنصّ »[١].

لذا فإنّ تأسيس «فكرة التاريخية» وفقًا للدرس الألسني مع نصر ـ كما سنبيّن ـ هي أبعد خطوة قد يقوم بها الخطاب الحداثي لتأسيس منطلقاته ولتبيئة القرآن في الدرس الحديث[٢]، دون أن يبحث لهذه التبيئة نفسها عن

---

(١) مفهوم النصّ، نصر أبو زيد، ص٢٧، ٢٨، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

(٢) جدير بالذِّكْر أن أركون ـ ورغم كونه سواء في القصة التي يحكيها نصر عن لقائه به هو وسروش، أو في حديثه عن نصر في كتابه (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) ـ قد ظلّ علىٰ رأيه بكون دراسات أبو زيد ليست ثورية ولا انقلابية، مثلها مثل دراسات الصادق بلعيد، والتي تحصر استخدام التاريخية في أرخنة بعض التشريعات أو تمرير بعض التشريعات القانونية الحديثة، ومن ثم لم تجد منه ترحيبًا كبيرًا، إلا أنّ الجدير بالإشارة هنا هو أن ثمة موضعًا بعينه هو الذي اعتبره أركون مهمًّا في اشتغال نصر، وهو الموضع المتعلّق بما يمكن تسميته بـ« الرهان الإبستمولوجي لفكرة التاريخية »، يقول أركون: «إنها أكثر من عادية أو طبيعية، فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصًّا لغويًّا». انظر: القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الإسلامي، محمد أركون، ص١٥. وانظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٦٤. وانظر: صوت من المنفىٰ، نصر أبو زيد وإستر نيلسون، ص٢٩٧، ٢٨٠.

أساس أو منطلق معرفي، فهي منغرزة في الخطاب كرهان مركزي، كمنظور قَبْلِي يحضر كمحدِّد أساس من محدِّداته.

ونستطيع القول: إنّ هناك ثلاث نظريات مركزية يلجأ إليها نصر لبلورة القول بـ«تاريخية القرآن» بشقيها؛ «إثبات ارتباط القرآن بالسياق التاريخي أو الأرخنة»، ثم ما يتأسَّس على هذا من «اعتماد التسييق التاريخي أداة رئيسة ضمن منهجية القراءة»؛ نظرية فردناند دي سوسير ـ ويوري لوتمان ـ في علاقة الدالّ اللغوي بالمدلول الذهني «وجهي العملة اللغوية» بالواقع، ونظرية شلايرماخر في التفريق بين «النص المنتَج» و«النص المنتِج»، ثم لاحقًا تقنية هيرش التأويلية في التفريق بين «معنى النصّ» و«مغزى النصّ»[١].

النظريتان الأولى والثانية ارتبطَا بشقّ «الأرخنة»، وهذا تم في كتاب (مفهوم النصّ) تحديدًا، وتقنية هيرش ارتبطت بشقّ التسييق التاريخي كأداة

---

(١) يلاحظ أن دراسة أسماء حديد والتي تركّزت حول تاريخية نصر اقتصرت على بيان دور سوسير ويوري لوتمان في تأسيس تاريخية نصر، ولم تتطرّق لدور كلّ من شلايرماخر وهيرش، رغم فائدة استحضار دورهما في كشف بعض إجابات أسئلة طرحتها حول جدلية الواقع والنصّ عنده، كما أنها كانت ستضاعف إدراك التناقضات في الخطاب، وكونه مرتبطًا بأسباب جوهرية تتعلّق بمفاهيم الأزل والتاريخ والواقع في خطابه، وكذا برهانات الخطاب، وليس كما ترى حديد بضغط الخطاب النقيض، وسيأتي تفصيل ذلك أثناء مناقشة مفهوم التاريخ عند نصر أبو زيد.

منهجية في عملية «إنتاج المعنىٰ»(١) من جهة، وبمحاولة مواءمة القول بالتاريخية مع رهانات الخطاب وأهمها «رهان المعنى المتحرك» و«رهان تجاوز التلفيق» من جهة أخرىٰ، وهذا تم في «نقد الخطاب الديني».

يقيم نصر أولًا قوله بـ«تاريخية المفاهيم القرآنية» علىٰ أساس ارتباط الدالّ ـ وفقًا لنظريات اللغة الحديثة بدءًا من سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) ـ بالمدلول الذهني لا بمدلول واقعي، فاللغة لا تشير ـ كما كان يُفترَض في النظرية الكلاسيكية ـ لأشياء واقعية خارج الذّهن، سواء أكانت الإشارة اتفاقًا أو توقيفًا، فعلاقة اللغة بالعالم ليست من الأساس «تعبيرًا مباشرًا عن العالم الخارجي الموضوعي القائم»(٢)، بل تشير دوالّ اللغة لمدلولات ذهنيّة عن

(١) إذا كان المعنىٰ وفقًا لكلّ التراث التفسيري، هو معنىٰ إلهي، يستنفذ الإنسان جهده في بيانه، فإنّ المعنىٰ في نصوص نصر معنىٰ بشري، ثمّة إصرار من نصر علىٰ هذا حيث يقول في (نقد الخطاب الديني): «إن القول بإلهية النصوص والإصرار علىٰ طبيعتها الإلهية يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهية بوهبِ بعض البشر إمكانات خاصّة للفهم»، ويقول في (النصّ، السطة، الحقيقة): «وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقّق إلا بالتأويل البشري، أنه لا يتضمّن معنىٰ مفارقًا جوهريًّا ثابتًا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله»، ورغم أن المعنىٰ عند نصر يبدو وكأنه معنىٰ مُكتشَفًا، إلا أنّ هذا المعنى المُكتشَف يظلّ للسياق التاريخي للقارئ دورٌ في بنائه، مما يجعل إنتاج المعنىٰ عند نصر متأرجحًا بين كونه اكتشافًا وبين كونه بناءً للمعنىٰ، إلا إنه في الأخير معنىٰ بشري. انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٦، النص، السلطة، الحقيقة، ص٣٣.

(٢) «التاريخية: المفهوم الملتبس»، منشورة في كتاب (النصّ، السلطة، الحقيقة)، نصر أبو زيد، ص٨٠.

الواقع، هذه المدلولات منتظمة في واقع فكري وثقافي ما يشكّل رؤية أنطولوجية خاصّة للعالم هي التي تحكم العلاقة بين اللغة والواقع، وبالتالي فدوالّ مثل «الجن» و«الشياطين» و«الملائكة» لا تشير حتمًا لمدلولات واقعية تمّت معاينتها وتجريبها، بل تشير بالأحرىٰ لمدلولات ذهنيّة قائمة في الواقع الفكري والثقافي الذي يُشَكِّل الرؤية الأنطولوجية للعالم العربي القرشي، هذا الذي يُعَبِّر عنه نصر مستعينًا كذلك بتفريقات سوسير بـ«اللغة» التي يتم من خلالها إنتاج «الكلام»(١).

بالطبع هذه الرؤية لا تكفي لتأسيس القول بتاريخية المفاهيم القرآنية، حيث إن كان هذا التحديد مقبولًا في سياق تحديد دلالة المفاهيم في «السطح الدلالي الجاهلي»(٢)، فإنّ التساؤل سيظلّ قائمًا عن التناول القرآني لهذه المفاهيم، بحيث تُطْرَح أسئلة عن الاستخدام القرآني لها، وهل يعطيها

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٢) في كتابه: (الله والإنسان في القرآن) ينطلق إيزوتسو لتقسيم المعجم العربي لثلاثة سطوح دلالية؛ السطح الدلالي الجاهلي، والسطح الدلالي القرآني، والسطح الدلالي اللاحق للقرآن «العصر العباسي خاصّة، والذي ابتدأ فيه تدوين العلوم»، والمقصود بالسطح عنده هو اصطناع حالة سكونية في مسيرة تطوّر الكلمات تاريخيًّا بغرض منهجي هو دراستها «سانكرونيًّا» أو آنيًّا، ولهذا أثرٌ كبيرٌ علىٰ فهم التغييرات الدلالية التي أدخلها كلّ سطح من هذه السطوح الثلاثة على المفاهيم، من حيث دلالتها، ومن حيث موقعها في الحقول الدلالية، ومن حيث إعادة تحديد الكلمات المفتاحية لرؤية العالم. انظر: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٧٢، ٧٣.

في ذاته دلالة الارتباط بواقع حقيقي؟ أم إنه لا يستطيع أن يمنحها هذه الواقعية؟ أو بتعبيرات أكثر وفاءً لمفاهيم نصر، سيظلّ السؤال مطروحًا: ما العلاقة الدقيقة بين «الكلام» القرآني و«اللغة» الجاهلية التي تعطيه المقدرة القولية؟ هل العلاقة علاقة مفعولية، أم علاقة فاعلية، أم علاقة أكثر تشابكًا؟

هنا تأتي أهمية نظرية شلايرماخر في التفريق بين النصّ المُنْتَج والنصّ المُنْتِج في سياق تأسيس نصر للتاريخية، فكما قلنا فإن خطاب أبو زيد ممكن وصفه بأنه محاولة انتقال من برادايم العناية إلىٰ برادايم القانون؛ لذا فإنّ نصر يقرأ تَشَكُّل النصّ القرآني كتَشَكُّل أيّ نصّ، بحيث يخضع لنفس قوانين تَشَكُّل النصوص أيّ نصوص، ووفقًا لشلايرماخر (١٧٦٧ ـ ١٨٣٤) الهرمنيوطيقي الألماني ومؤسّس الهرمنيوطيقا الحديثة[١] فإنّ النصوص أيّ نصوص تمرّ بمرحلتين «متداخلتَيْن ومتجادلتَيْن»، مرحلة تكون فيها نتاجًا للثقافة «فتبني كلامها في لغته»، ومرحلة تكون فيها مُنْتِجة للثقافة[٢]، والنصّ حين يكون

---

(١) علىٰ حسب أشهر التقسيمات، والتي تقسم الهرمنيوطيقا إلىٰ ثلاثة مراحل؛ الكلاسيكية: وتمتد من اليونان إلىٰ ما قبل شلايرماخر، والحديثة: وتمتد من شلايرماخر إلىٰ أواخر القرن التاسع عشر، والهرمنيوطيقا المعاصرة: والتي تبدأ مع دلتاي وتصل إلىٰ هيدجر وجادمر وريكور وليفيناس.

(٢) هذا التفريق يتعلّق بإحدىٰ مراحل تأويل النصّ عند شلايرماخر، وهي مرحلة التفسير الأدبي، ثمة مرحلة أخرىٰ هي مرحلة التفسير النفسي، حيث للنصّ جانبان، لغوي ونفسي، موضوعي وذاتي، حيث يحاول التأويلي الوصول لإدراك عملية إبداع النصّ ذاتها بغية فهم النصّ أفضل مما فهمه كاتبه.

في مرحلة المُنتَج للثقافة، فإنه يبني ذاته، أو قلّ إنه ينبني عبر المفاهيم والطرائق الأسلوبية والتركيبية لـ« اللغة » التي ينتسب إليها، والتي هي نسبية قطعًا ـ كما قلنا ـ من حيث تعلّقها بواقع ثقافي ما منغرز في رؤية أنطولوجية خاصّة عن العالم، من هنا فإنّ القرآن ـ وفقًا لنصر ـ هو نتاج لبيئته الثقافية[١] فكريًّا وأسلوبيًّا ودلاليًّا ـ بالطبع هنا نرىٰ عند نصر « تجاورًا » بين الحديث عن الله والحديث عن النصّ، أو بين العناية والقانون، فأحيانًا يقول نصر إن هذا مراعاة من الله قائل النصّ للواقع الذي تنزّل فيه القرآن، وأحيانًا أخرىٰ يكتفي بالإشارة للقانون دون استحضار إرادة العناية[٢]، وسنعود لمحاولة تفسير هذا التجاور بعد قليل ـ ، ثم في مرحلة لاحقة يقوم النصّ بالتحول إلىٰ مُنْتِج للثقافة فيقوم بالتغيير في رؤية العالم الأنطولوجية عبر جملة من التحويرات

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٧.

(٢) فيشير نصر في (مفهوم التاريخية الملتبس) إلىٰ كون القرآن من حيث هو كلام فإنه يستمدّ مقدرته القولية من اللغة، ويؤكّد علىٰ كون المقصود باستمداد المقدرة القولية هو النصّ من حيث هو نصّ ثقافي موجّه لبشرٍ في ثقافة بعينها، وليس المقصود النصّ من حيث مقدرة القائل أي الله، في هذا السياق فإنّ نصر يظلّ متماشيًا مع تصوّره عن استقلال قانون بناء النصّ تجاه الإلهي، مما يمكن من دراسة النصّ دون اعتبار الله محددًا في عملية القراءة، لكن في (نقد الخطاب الديني) نجد نصر يتحدّث عن مراعاة النص للسياق التاريخي وعدم مصادمة الأعراف والتقاليد، مما يجعل الحديث هنا هو عن إرادة إلهية معتنية وليس عن قانون. انظر: النصّ السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٧، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٢٣.

الدلالية في المفاهيم المركزية التي تقوم عليها هذه الثقافة، بحيث يبثّ فيها تصوّراته الجديدة عن العالم. لكن هذا التأسيس عبر نظرية شلايرماخر قد يكفي في وصل القرآن بتاريخه أي «الأرخنة»، لكنه لا يستطيع أن يقدّم رؤية متماسكة لإمكانية التواصل مع هذا النصّ، مما يعني أنّ هذا التأسيس يجعل النصّ في حالته هذه يبدو وكأنه مسجونًا في زمانه محرومين ـ أو محرومًا هو ـ من التواصل الدلالي معه، وكأن هذا يجعل «الأرخنة» غاية لا وسيلة!

في إحدىٰ دراساته اللاحقة (التاريخية: المفهوم المُلتبِس) حاول نصر نفي هذه النتيجة عبر حديث طويل ـ لكن غير مُأَدْوَت «غير متوسّل بأداة» ـ عن كون النصوص الكبرىٰ في كلّ الثقافات تظلّ قادرة على التواصل مع المعاصرين مهما تباعدت الأزمان معها[١] [٢]؛ لذا فقد انتظرنا إلىٰ (نقد الخطاب الديني) كي نجد نصر يلجأ لتقنية واضحة هدفها تحريك النصّ القرآني، وهذا في ظنّنا ليس استجابة للنقد الذي وُجِّه لتاريخيته واتهامها

---

(١) النصّ السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧٥.

(٢) يمكن اعتبار هذا الحديث أحد أمثلة السجالية في خطاب نصر، حيث إن نصر في هذه الدراسة وبدلًا من تأسيس منهجي لعملية التواصل الدلالي، يهبط بالنقاش لمستوىٰ شديد العمومية عن كون النصوص الأدبية الكبرىٰ لا تزال قادرة على التواصل معنا رغم المسافة بيننا وبينها، وهو حديث فضفاض للغاية لا يقف على الفارق بين طبيعة النصوص ولا اختلاف طبيعة تلقيها ولا معنى التواصل الدلالي وأنواعه وأسبابه، فكأنّ نصر يعمي على المشكل بتسطيحه بدلًا من نقاشه بما يستحقّ من عمق، وهو إجراء مفيد لأغراض السجال لا المعرفة.

بسجن النصّ، ولا مواربة ولا تقيّة ولا ترضية ولا طمأنة كما قد يظنُّ البعض، بل هي خطوة يبرّرها الخطاب ذاته بمنطلقاته ورهاناته، فأحد المنطلقات الأساسية للخطاب هو القول بجمود المعنى القرآني وتكلُّسه بسبب المنهجيات الموروثة في قراءته (أو بالأحرىٰ بسبب الإطار المنهجي لقراءته، طبيعته ووظائفه ومناهج قراءته)، وأحد الرهانات الأساسية إن لم يكن الرهان الأساس للخطاب، هو تحريك المعنىٰ وتعديده وتجاوز التلفيق بالتوفيق المبدع بين الإسلام والحداثة، وجعل القرآن معاصرًا للمسلم الذي يُشَكِّل أفق الرسالة وغايتها؛ **لذا كان لا بد أنْ يحاول نصر الاستعانة بتقنية منهجية تُؤسِّس هذا التواصل الدلالي وتُنْقِذ تاريخيته من التحوّل لسجن، أو بتعبير آخر تقنية تُحَدِّد موقع «الأرخنة» كوسيلة ومحدِّد منهجي لا كغاية للخطاب، كشِقّ من شِقَّي «التاريخية» يُؤَسِّس للشِقّ الثاني، أي «اعتماد التسييق التاريخي كأداة رئيسة من أدوات إنتاج المعنىٰ»، من هنا حضرت تقنية هيرش كخطوة مركزية في طريق تأسيس مقولة التاريخية.**

لكن علينا أيضًا ملاحظة أنّ ما تقوم به تقنية هيرش في خطاب نصر ليس فقط تحريك المعنى القرآني ولا إكمال بلورة مفهوم «التاريخية» بشِقَّيْه، **بل هي تحضر كذلك كأحد نتاجات التفاعل بين تصوّرات الخطاب ورهاناته، حيث إنها ـ كما سنوضح ـ يُراد لها أنْ تُحقِّق رهانًا مركزيًّا في خطاب نصر وفي القراءات الحداثية عمومًا، أي «رهان تجاوز التلفيق»، والذي اعتبرناه أهم ملامح «التأسيس الثاني للنهضة» السياق المعرفي المنشئ للقراءة**

الحداثية وموضع الانفصال في إنشاء هذا الخطاب لنواته الأرثوذكسية المرسومة، وهذا عبر حضورها كتقنية علمية لاستكشاف/ إنتاج المعنى.

تقنية هيرش (١٩٢٨ ـ)؛ القرآن والتواصل الدلالي:

وفقًا لهذه التقنية التي حضرت لإكمال تأسيس تاريخية نصر من حيث كونها إخراجًا للتاريخية من أن تكون غاية عبر حضورها كأداة للتسييق التاريخي كجزء من عملية إنتاج المعنى، فإن «المعنى» يُمثِّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، ويفترق عن «المغزى» في كونه «ذا طابع تاريخي، أي إنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكلٍّ من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي»، أما المغزى «وإن كان لا ينفصل عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه ـ ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النصّ...» «والمعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرّك مع تغيّر آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها»[١].

وحين يطبِّق نصر هذه التقنية بتفريقها بين «المعنى» و«المغزى» على القرآن، تصبح مغازي النصّ أداة لتحريكه، من حيث إنها وفق نصر تستطيع

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٢٢١.

كشف «مقاصد الوحي الفعلية»[١] «كلياته»، والتي تعطي للنصّ حضوره وحركته في مواجهة الواقع الجاهلي، وكذا حضوره وحركته في الواقع العربي المعاصر، فتحقّق «رهان المعنى المتحرك»، وهذه المغازي أيضًا وبسبب صلتها بـ«المعنىٰ» المرتبط بسياق تشكّل النصّ التاريخي «تلامسه وتنطلق منه»؛ فإنها تتجاوز التلوين والاسقاط لتحقق الرهان الآخر «رهان تجاوز التلفيقية».

لتوضيح تقنية الهرمنيوطيقي الأمريكي وما تؤدّيه من أدوار داخل خطاب نصر، يضرب نصر مثالًا تطبيقيًّا لهذا التقنية بجدل «المعنىٰ» و«المغزىٰ» في آيات الميراث، فيرىٰ أن «معنىٰ» النصّ القرآني، والذي يتبيّن وفقًا للتحليل اللغوي المباشر، والذي يقضي بتوريث المرأة نصف ما يرث الذَّكَر؛ ليس هو نتاج وغاية تأويل النصّ، فتأويل النصّ لا يتم إلا عبر الوصول لـ«مغزىٰ» النصّ، هذا «المغزىٰ» المستنبط من مجادلة «المعنىٰ» المُحَصَّل لغويًّا بـ«السياق التاريخي لتنزّله» لاكتشاف «اتجاه حركته»، والتي تسير في اتجاه «المساواة» كأحد عناصر العدل ـ والحرية =كنقيض للعبودية ـ كمقصد كلّي للقرآن. فالنصّ القرآني ـ وفقًا لقراءة نصر ـ يتّجه نحو مساواة المرأة بالرجل في الميراث، فالمساواة هي اتجاه حركته، لكن لأنه محدَّد بإطار الأعراف الجاهلية غير الممكن مصادمتها، وإنما فحسب خلخلتها،

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٢٢٢.

فقد اكتفىٰ بهذه الخطوة وهي توريث المرأة النصف، حتىٰ تتكفّل القراءة التحريكية بعد هذا و«المُتوسِّلَة بأدوات التسييق التاريخي» بكشف «المغزىٰ» من وراء «المعاني التاريخية المحدَّدة» وإقرار المقصد الذي تشير إليه حركتها[١]. فالعدل وكجزء منه المساواة، بالإضافة إلىٰ «العقل» و«الحرية»، هي مقاصد النصّ الأصلية التي تعطيه حضوره في مواجهة الواقع الجاهلي، وتمنحه الحركة والمتجه لتغييرات أوسع مع تغير الوقائع التاريخية، وهي مقاصد شديدة الاتصال بمعاني النصّ؛ مما يجعلها بعيدة عن أي تلفيق.

لتوضيح فكرة نصر أكثر نذكر مثالًا آخر يتعلّق بالتصوّرات العقدية هذه المرّة لا التشريعات، وهو قراءة نصر لـ«العقلانية» كمقصد قرآني، وكيف أن «العقلانية» كمقصد للنصّ تتجلىٰ في آيات الشياطين والجنّ والحسد. فيرىٰ نصر أنّ ذِكْرَ القرآن للجنّ والشياطين، لا يعني إقرار القرآن بوجودها، فذِكْر القرآن لهذه الكائنات الأرواحية التي تمثّل جزءًا من تصوّرات الجاهليين الأنطولوجية واللغوية ـ كما أوضحنا ـ تم عبر تحويرات دلالية «مثل تحجيم القدرة، والأنسنة» تهدف في النهاية إلى التخلّص من التصوّرات الأسطورية؛ بتعبيره: تهدف إلىٰ «نقل الثقافة من مرحلة الأسطورة لبوابات العقل»[٢]،

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٢٢٤.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٢١٣.

« فنقل الثقافة من مرحلة الأسطورة » يصبح هو مغزى النصّ المحدِّد لمقصد الوحي واتجاهه أي « العقلانية »، « العقلانية » ـ بهذا المعنى المحدَّد كمضاد للأسطورة كخرافة ـ، هي مقصد النصّ الذي يعطيه الحضور أمام التصوّرات الجاهلية، بحيث يعمل على تحوير هذه التصورات لا مضادتها مباشرة، ليدع للقراءة التحريكية للنصّ المتوسّلة بالتسييق التاريخي كأداة رئيسة مهمّةَ كشف « المغزىٰ » من وراء هذه التحويرات وكشف اتجاهها و« مقصدها » نحو نزع الخرافة.

بهذه التقنية التي تنطلق من « التسييق التاريخي » للنصّ من أجل التفريق بين « معانيه » و« مغازيه »، يرىٰ نصر أنه استطاع تحريك النصّ باكتشاف « كلياته » التي تمنحه وقائعية وحضورًا وحركة، وكذلك استطاع تجاوز التلفيق والتلوين حيث تم اكتشاف هذه الكليات ـ المقاصد عبر اكتشاف حركة « مغازي » النصّ ذات الصلة بـ« المعاني » التاريخية المُحَصَّلة بالقراءة اللغوية.

بذلك يكتمل تأسيس مقولة « التاريخية » بشقّيْها، وبالشكل الذي يُحقِّق رهانات خطاب نصر أبو زيد، فيؤسّس نصر علىٰ مبادئ دي سوسير وشلايرماخر تاريخية القرآن كطبيعة للنصّ تعارض طبيعته في التراث التقليدي المحدِّدة لطرائق التفسير ـ « خطوة الأرخنة » ـ وبالتالي تقترح طرقًا حديثة لمقاربته كنصّ ثقافي دون انشغال بأصله الإلهي، ويؤسِّس عبر تقنية

هيرش الحديثة «دور التسييق التاريخي في عملية القراءة وإنتاج المعنىٰ» بما يجسّد رهانات الخطاب.

لكن، ورغم أهمية هذا التأسيس الذي يقوم به نصر لمفهوم «التاريخية»، سواء لخطابه أو للقراءات الحداثية في العموم، إلا أنه ينبغي التنبّه لكون تاريخية نصر حين نتناولها لا كمنطلق أو مُحدِّد مهجي بل كـ«برنامج قراءة له تصوّراته ومنهجياته وحتىٰ رهاناته الخاصّة» فإنها تظلّ تاريخية خاصّة تختلف كثيرًا عن غيرها من التاريخيات، وإدراك هذه الملامح الخاصّة لتاريخية نصر شديد الأهمية في إدراك أعمق لتوترات خطابه وللشكلِ الخاصّ الذي تحضُر بها تقنيات القراءة في البرنامج التأويلي لهذا الخطاب، وأثر كلّ هذا علىٰ تماسك الخطاب بَيْنَ كلّ أبعاده، يُؤهِّلنا إدراك كلّ هذا لتبيُّن مآلات خطاب نصر وقدرته علىٰ تأدية الأدوار التي ينيطها به موقعه علىٰ خارطة القراءات الحداثية، كلّ هذا يجعل إلقاء بعض الضوء على الملامح الخاصّة لتاريخية نصر أبو زيد أمرًا في غاية الأهمية لإكمال رؤيتنا لهذه «المرحلة الأولىٰ» من خطابه، ولتقويم أدقّ لتأسيسه مقولة «التاريخية».

الملامح الخاصّة لتاريخية نصر أبو زيد (برنامج التاريخية النصري):

كما قلنا بالأعلىٰ فإن تعريف طه عبد الرحمن للتاريخية بأنها «وصل الآيات بظروف نشأتها وبيئتها» هو تعريف يفتقر للدقّة، لا في وصف التاريخية، لكن فيما يوحِي به هذا التحديد من وجود برنامج واحد للتاريخية

من حيث تصوّراته وبنائه المنهجي، وهو أمرٌ غير دقيق في نظرنا؛ لذا فإننا سنحاول في هذا الجزء من تناولنا خطاب نصر أبو زيد أن نوضِّح الملامح الخاصّة لتاريخية نصر كبرنامج مُحَدَّد له تصوراته ورهاناته وتقنياته المنهجية المتأثّرة بالرهانات كما أوضحنا آنفًا، والاختلافات بينه وبين غيره من برامج أخرىٰ للتاريخية، وأثر هذه الملامح الخاصّة علىٰ بناء خطاب نصر وتماسكه ما بين رهاناته ومنطلقاته.

مبدئيًّا نستطيع أن نحدّد موضع الخلاف الرئيس بين القائلين بـ« تاريخية القرآن» في تعريفهم للتاريخ نفسه، أي الكلمة المفتاح في هذه الرؤية، والخلاف في «التاريخ» هو خلاف في؛ أولًا: ماهية هذا التاريخ من حيث كونه أقرب للصيرورة أم للثبات، وثانيًا: خلاف في تعيين هذا التاريخ، بمعنىٰ أيّ تاريخ يتم تسييق القرآن فيه، وهما أمران مرتبطان بالطبع ولهما الأثر الكبير علىٰ تصوّر علاقة النصّ بالتاريخ. وحين نتناول التاريخ عند نصر أبو زيد فإننا نجد أنفسنا أمام تاريخ هو صيرورة لا يحمل أيّ قدر من الثبات، ولعلّ هذا واضح في الثنائيات المتقابلة التي تشيع في خطاب نصر، بين أزلية النصّ وثبات المعنىٰ وبين تاريخية النصّ وتعدُّد المعنىٰ وحركيته[1]. وهذا

(١) يقول نصر في (النصّ، السلطة، الحقيقة)، ص٣٣: «وبما هو (تاريخي)، فإنّ معناه لا يتحقّق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه (لا يتضمن) معنىٰ مفارقًا جوهريًّا (ثابتًا) له إطلاقية المطلق وقداسة الإله، على العكس من ذلك يقضي مفهوم (قِدَم الكلام الإلهي) بـ(تثبيت) المعنى الديني»، في هذا فإنّ نصر يتّفق تمامًا مع من يعارضهم في تصوّرهم=

التصور الذي يحمله خطاب نصر للتاريخ ليس الوحيد بين المنطلقِين من فكرة تاريخية القرآن، فنحن حين نطالع كتابات تاريخية أخرىٰ مثل كتابات محمد أركون وفضل الرحمن مالك وعبد الله العروي ـ في كتابه (السنة والإصلاح) ـ ويوسف الصدّيق، نجد أنّ التاريخ عندهم يحمل قدرًا من الثبات، وهذا الخلاف في طبيعة التاريخ بين الصيرورة والثبات مرتبط تمامًا بالخلاف في «تعيين التاريخ» المُسيَّق فيه القرآن، فنصر يُسَيِّق القرآن في تاريخ مُحدَّد، هو «التاريخ القرشي عشية الدعوة»، يتضح هذا تمامًا حين نتناول التنسيب الذي يقوم به نصر لبعض مفاهيم القرآن، مثل الشياطين والعرش والنبوّة، حيث نجد أن نصر ينسبهم للتصوّرات القرشية أو لـ«اللغة» القرشية بالمعنى الذي ذكرنا والذي يستعيره من سوسير، وهذه القرشية هي تحديدًا قرشية منزوعة الصلة بالإبراهيمية أو على الأقلّ مُقَلَّصة الصلة بها[١]،

= للتاريخ كموضع تغيّر وهدم ونقض وتشذّر، لكن بينما هم يقولون بوجود سابق للنصّ في اللوح المحفوظ من أجل حمايته من هذا الوقوع في التاريخ وتغيّره وتشذّره ـ أي من أجل حفظ كينونة له ـ، فإنّ نصر يرفض احتفاظ النصّ بأيّ كينونة أو وحدة متماسكة بسبب تاريخيته بالذات.

(١) رغم أن نصر أبو زيد يذكر أن الواقع القرشي لم يكن متجانسًا، بل كان يحتوي علىٰ واقع مسيطر وآخر نقيض يناهضه، وأن «محمد لم يكن ينتمي في هذا الواقع إلى الواقع المسيطر ونمط القيم السائد فيه»، ويذكر الحنيفية كحركة فكرية «لم يكن محمد معزولًا عنها»، ويشير لأهمية دين إبراهيم في هذه الحركة، إلا إنه يقلّصه إلىٰ حَدّ كونه أيديولوجي الطبقات الثائرة الذي يعطيها هوية، فضلًا عن كونه يقلّص حضور =

لذا فإنّ نصر ينظر لمفهوم النبوّة مثلًا وكأنه في ذاته مفهومًا غير معروفٍ للقرشيين، ويقوم بتنسيبه على أنه تطوير لمفهوم الكهانة القرشي «الأساس الثقافي للوحي» والذي لولاه «لظلّ تقبل الوحي مستحيلًا!!»(١)، وهذا بالطبع غير دقيق، فالإبراهيمية بوحيها بأنبيائها بكتبها بليتورجيتها هي جزء من سياق الجزيرة التاريخي ومحيطها ـ الذي عاش فيه وتعبّد وأسّس كنائس وأبرشيات اليهود والمسيحيون ـ وهي بهذا معلومة لعرب الجزيرة وتُشَكِّل جزءًا من معجمهم اللغوي ـ بتعير سوسير الذي يستخدمه نصر ـ مما يجعل هذا التنسيب غير دقيق حتى من ناحية تاريخية(٢)، لكننا هنا لا تشغلنا مسألة

= المسيحية واليهودية لأيديولوجيتين لا تستطيعان تحقيق أهداف الثائرين؛ في خضمّ هذه الأيديولوجيات المتناحرة ينسى نصر أن بحثه الألسني عن المفاهيم في «اللغة» الجاهلية ينبغي أن يراعي وجود معجم كتابي يشمل كلمات «النبوّة» و«الوحي» و«الشياطين» و«العرش»، مما يجعل عدم وجود أساس ثقافي يؤسّس للنبوّة، أو عدم وجود مقدرة «للغة» لتؤسّس في «الكلام» القرآني معنى النبوّة، كلامًا شديد الغرابة، ولعلّ إيزوتسو في المقابل قد أكّد على أهمية هذا المعجم، حيث قسم السطح الدلالي الجاهلي لثلاثة معاجم؛ المعجم البدوي، والمعجم التجاري، والمعجم اليهودي-المسيحي. إنّ نصر هنا تحوّل إلى محلِّل ومنظِّر اجتماعي لا ألسني! انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٦٨، ٧٠، ٧٢، ٧٣. وانظر: الله والإنسان في القرآن، توشيهيكو إيزوتسو، ص٧٥.

(١) مفهوم النصّ، نصر حامد أبو زيد، ص٣٨.

(٢) يخلط نصر بين عدم معرفة الوحي أو «إمكانه» بتعبيرات عليّ حرب، وبين معرفته ونفيه قصدًا خارج إطار الدّين الجاهلي، فالوحي الذي كان معروفًا للجاهليين نتيجة معرفتهم بالأنبياء من خلال اتصالهم بالمسيحية واليهودية الذين شكّلت مفاهيمهم جزءًا من =

مدىٰ صحة تصوّر نصر لتاريخ قريش، وإنما ما يعنينا هو تعيين هذا التاريخ الذي يُسَيِّق نصر فيه القرآن، والذي هو تاريخ قرشي مُقَلَّص الصلة بالإبراهيمية، ولو استخدمنا تعبيرات بروديل (١٩٠٢ ـ ١٩٨٥)(١) لوصف

= المعجم اللغوي القرشي، كانوا ضدَّ الإيمان به، وهذا لكون الوحي ونبوّته الحصرية والتوحيدية يعمل علىٰ مصادمة الاجتماع القبلي الجاهلي القائم على التفتت «اللقاحية»، والذي يرتبط فيه كـ«ظاهرة كلية» ـ بتعبيرات مارسيل موس ـ نفي وحدة الزعامة ونفي وحدة الدِّين وحصريته، من هنا حاصر الجاهليون الوحيَ وحاولوا دمجه في تصوّراتهم عن الكهانة كوسيلة واحدة لقبوله، في إطار مقاومتهم لكلّ ما يؤدي إلىٰ خطر الاندماج في دولة، ومن هنا أصرّ القرآن علىٰ إبراز اختلاف الوحي عن الكهانة وعدم إمكانه وجوده لجوارها، فالحديث ليس عن عدم معرفة تؤسّس لعدم الإمكان، بل عن عدم إمكان قبول ظاهرة معروفة مُؤسَّس علىٰ معرفة بالنتاجات الكلية الدينية والاجتماعية لها، ولعلّ هذا يتضح تمامًا عند مقارنة صنيع نصر بصنيع فضل الرحمن مالك عن الصلة بالتصوّرات الكتابية وموقف الجاهليين منها، حيث يركّز مالك علىٰ بُعْد المعارضة الجاهلية، القائمة علىٰ ما يسميه إسمان «إمكانية الترجمة» علىٰ ما سنوضح تفصيلًا في تناولنا خطاب مالك، لتحليل دقيق لهذا الإشكالات وعلاقة «اللقاحية الجاهلية» بـ«الدِّين الجاهلي» وتحريم الإسلام لممارسات جاهلية مثل «الميسر» في إطار تكريس «التوحيد» بمختلف أبعاده الدينية والاجتماعية والسياسية. انظر: المقدمة الطويلة لكتاب (من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية)، محمد الحاج سالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٤، خصوصًا من ص٤٢، إلىٰ ص٥٨.

(١) فردناند بروديل هو أحد أبرز الأسماء في مدرسة الحوليات التاريخية الفرنسية، وهي المدرسة التي ظهرت بتأسيس مجلة الحوليات عام ١٩٢٩، وعلىٰ رأسها لوسيان فيفر ومارك بلوخ، فقطعت مع عزوف المؤرّخين في بدايات القرن العشرين عن دراسة كلّ ما له علاقة بالمجتمع والاقتصاد والذهنيّات، وطالبت ببعث تاريخ جديد يُعْنَىٰ =

هذا التاريخ فإننا نستطيع القول بأن التاريخ الذي يُسَيِّق نصر فيه القرآن والذي ينتج عنه خطأ التنسيب هذا هو «تاريخ قصير المدة»، مُعَاد تشكيله كذلك بحيث يتقلَّص حضور الابراهيمية فيه إلىٰ «أيديولوجي الطبقات الثائرة» وتنقطع صلتها بالمعجم اللغوي ـ الثقافي القرشي، في حين نجد فضل الرحمن مالك ومحمد أركون وعبد الله العروي ويوسف الصدّيق وهشام جعيط ـ وكلّهم تاريخيون ـ يُسيِّقون القرآن في تواريخ أكثر اتساعًا، «التاريخ متوسط المدة ـ تاريخ المسيحية الشرقية، جعيط»، «التاريخ طويل المدة؛ تاريخ اليونان، الصديق ـ تاريخ الإبراهيمية، فضل الرحمن مالك ـ تاريخ حضارات الهلال الخصيب، أركون»، «التاريخ الرمزي والحكائي؛ تاريخ إبراهيم كَرَمْزٍ لوعي الإنسان بالانفصال عن الطبيعة، العروي».

هذا التعيين للتاريخ المُسَيّق فيه النصّ وما يفضي إليه من تصوّر لمدىٰ ديمومة التصوّرات التاريخية ينعكس حتمًا على العلاقة بين النصّ «المُؤرخَن» والتاريخ، وبلغة تناسب حقل النصوص فإننا نقول: إنه يؤثّر

= بهذه المسائل ويولي أهمية خاصّة للبنى المستترة، ويقلّص من السياسي و«تاريخ الكرّ والفرّ»، ومن التاريخ الحدثي بصفة عامة، ويعتني بالناس العاديين وبالمهمّشين وبالمغيبين، ويعدّ بروديل من أبرز مَنْ رَأَسَ هذه المدرسة منذ عام (١٩٦٩)، وأسس مفاهيم «الأمد الطويل» و«المتوسط» و«القصير» في محاولة لتأسيس علم التاريخ في مواجهة رواج مفهوم البنية واعتبار البنيويين التاريخَ ليس علمًا. انظر: المدارس التاريخية الحديثة، الهادي التيموثي، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص١٧٩، ١٨٠، ١٨٥.

علىٰ تصوّر «وقائعية النص» ـ أي كونه واقعة في ذاته ـ و«وحدته» ومدىٰ استقلاله تجاه «التاريخ اليومي» و«التاريخ قصير المدة».

فبالنسبة لنصر نجد إصرارًا علىٰ نفي «وحدة النصّ»، ونفي وجود مركز دلالي يوحِّد دلالاته، بل وإدانة واضحة ـ مشوبة بسخرية ـ لعلوم القرآن التقليدية، تحديدًا لكونها حين تتحدّث عن «مركز دلالي للنصّ» وعن ردّ متشابه النصّ لمحكمه وتقييد مطلقه بالمقيد ونسخ بعض آياته بأخرىٰ؛ تتعامل مع الله «كمُؤلِّف لنصّ في أرقىٰ مستويات البناء»(١)، وهذا إمعانٌ من نصر في تسييق النصّ في التاريخ اليومي للدعوة لا فقط التاريخ قصير المدة. ولعلّ هذا الإصرار علىٰ نفي الوحدة والمرتبط بتصوّره للتاريخ المُسيَّق فيه القرآن يتّضح ليس فقط في رفضه للطرائق التقليدية في قراءة القرآن بل حتىٰ في جداله مع بعض معاصريه، خصوصًا هذا السجال الذي دخله نصر مع أفكار أركون حول وحدة القرآن وانسجامه الكلي، فبينما يقرأ أركون القرآن تزامنيًّا «كعملٍ كلّي واحد، حيث تتشابك كلّ مستويات الدلالة والمعنىٰ، وتستند إلىٰ ما كان قد دُعِيَ بالنسبة للتوارة بـ«البنية المركزية للميثاق»(٢)، فإنّ نصر لا يرىٰ في حديث أركون هذا عن الوحدة إلا محض تطمينات أو ترضيات! وهي قراءة غير سليمة في ظنّنا، فخلاف نصر مع أركون هنا ليس

---

(١) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، ص٢١١، ٢١٢.

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد أركون، ص٢٠١.

خلافًا في مقدار « التطمينات » المقدّمة للمخالفين، بل في تصوّر كلّ منهما للتاريخ المُسَيَّق فيه النصّ وما يترتّب على هذا من تصوّر للنصّ ولعلاقته بالتاريخ، ولعلّ نصر نفسه يلمح ذلك حين يتحدّث عن كون « تزامنية أركون عليها أن تتعلَّق بالزمن المحدود بدلًا من الزمن غير المحدود »[١]، فخلافهما هو خلاف في معنى التاريخ (محدود/ غير محدود) وما يرتبط به من تصوّرهما لكينونة النصّ ووقائعيته[٢].

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٢٠.

(٢) هذا الخلاف بين أركون ونصر يظهر بوضوح في الاختلاف في طريقة تعامل كلّ منهما مع أسباب النزول، وارتباط هذا بتصوّر كلّ منهما لمدى التاريخ المُسيَّق فيه القرآن، فبسبب تمسّك نصر بربط القرآن بوقائع التاريخ اليومي فإنه يلجأ بكلّ أريحية لأسباب النزول لإقامة هذا الربط، في حين أن أركون ـ ولأنه من جهة يسيّق القرآن في زمان أوسع ومن جهة أخرى له اعتراضاته على علم أسباب النزول، سواء من حيث كونه نشأ في سياقات أيديولوجية وصراعات مذهبية، أو من حيث عدم فائدته في إعطاء صورة شاملة وكلية للتلقي الشفهي للقرآن ـ فإنه يقترح بدلًا عنه مفهوم « ظرف الخطاب » أو « الوضعية العامة للكلام »، وهو « مجمل الظروف التي جرى داخلها فعل كلامي شفهيًا أو مكتوبًا، ويخصّ في آن معًا المحيط الفيزيائي المادي والاجتماعي الذي نُطِق فيه الكلام، كما يخصّ الصورة التي شكّلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب ويخصّ هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكّلها كلّ منهم عن الآخر، كما يخصّ الأحداث التي سبقت فعل التلفّظ بالقول والتبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعني »، وهذا اختلاف عميق بين الخطابين في تقنيات الاشتغال وفي التعامل مع التقنيات التأويلية التقليدية كذلك. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص٣٧، ١١٤.

هذا الإهدار لوحدة النصّ وانسجامه وكينونته، جعل عليّ حرب يعتبر أنّ نصر قد أهدر «وقائعية النصّ»[١] الذي كان يعتبر خطابه بأكمله دفاعًا عنها! فبينما كانت التاريخية كمقولة هدفها تحييد الإلهي عن ابتلاع النصّ ـ المستقلّ في قوانين تَشكُّله وقراءته ـ بحيث يُقرأ فحسب وفقًا للدرس العلمي الحديث دون انشغال بأصله الإلهي، فإنّ الأمر انتهىٰ لابتلاع الواقع الضيِّق تمامًا و«التاريخ اليومي» و«قصير المدة المُعاد تشكيله» لهذا النصّ، مما حرمه من أي وقائعية خاصّة ـ حتىٰ لو كانت تاريخية ـ تعطيه حضورًا وحركة في مواجهة هذا الواقع/ السجن.

وهذا ما يجعلنا نخالف أسماء حديد في اعتبارها أنّ «وقائعية النصّ» هي مُراد خطاب نصر المكبوت بفعل الصراع مع الخطاب النقيض والذي يلِّح علىٰ ألوهية النصّ[٢]، فكأن الإمعان في التاريخ هو محاولة خطاب نصر دفع نقيضه، وهذا في تصوّرنا ليس دقيقًا، حيث إن «وقائعية النصّ» لا ارتهانه للتاريخ، وبما هي استقلال النصّ بقانون وبناء؛ هي ما يعارض الخطاب النقيض بالفعل، وهي ما تواجه عمق ما اعتبره نصر العقل المعرفي العربي القائم علىٰ تفويت القانون، وهو ما استحضره أبو زيد ذاته باستمرار في

---

(١) الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه جارودي ونصر حامد أبو زيد، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٧، ص١٠١.

(٢) في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، أسماء حديد، رسالة ماجستير، جامعة سطيف بالجزائر، ٢٠١٠-٢٠١١، ص١٩٨.

ردوده على منتقدي خطابه. ومحاولات نصر لإنقاذ هذه الوقائعية تدلّ بالفعل على أهمية هذا الْبُعْد في خطابه، حيث إن إهدارها يفضي لابتلاع النصّ في الأزل مرّة أخرى، لكن ترنُّح التعبير عن هذه «الوقائعية» والضعف الشديد لتشغيلها منهجيًّا ضمن برنامج نصر لا يرجع لضغط أيّ خطاب نقيض كما تجادل حديد، بل يرجع لبناء مفهوم التاريخ ذاته ـ الذي وصفنا ـ وما له من أثر على فكرة «وحدة النصّ».

رهانات الخطاب، و«التاريخ»: المفهوم المأزق:

هذه الملامح الخاصّة لتاريخية نصر كنتاج لتصوّره عن «التاريخ» كمفهوم مركزي في الخطاب، مهمّة تمامًا في فهم أبعاد خطاب نصر، حيث كانت قضية «وحدة القرآن» الناتجة عنها محورًا للتجاذب بين مفاهيم الخطاب من جهة، وبين رهانات الخطاب من جهة أخرى، فكما تحدّثنا بالأعلى عن تقنية هيرش، فهذه التقنية كانت محاولة لإنقاذ رهان «حركة النصّ» و«حضوره»/ «وقائعيته» ـ وهو الرهان المُضَاع بسبب تصوّر التاريخ ـ عبر افتراض تأسيس علمي حديث يعتمد التسييق التاريخي لتحديد مقاصد/ كليات/ مرتكزات للقرآن تعطي هذا النصّ مركزًا يوحِّد دلالاته ويمنح له حضورًا في مواجهة الواقع الجاهلي وحركة في الأزمنة المعاصرة، لكن هذا الإنقاذ تم دون الالتفات لعلاقة كلّ مآزق الخطاب بالدلالة الخاصّة لمفهوم التاريخ الذي ينطلق منه، والذي يسجن النصّ بالفعل في تاريخ

ضيّق، ويحرمه من كلّ وحدة ومن أيّ مركز دلالي، فيجعل كلّ تحريك له تلفيقًا وإسقاطًا بالضرورة، حيث وبعد إهدار ما يمكن أن يعطي للنصّ وقائعية وحضورًا وحركة من داخله بنفي وحدَته، لا يمكن أن يتم هذا التحريك إلا عبر استحضار كليات للنصّ من خارجه، بالنسبة لنصر كانت هذه الكليات هي أمنيات التنوير العربي ـ وعلىٰ رأسها العقلانية بـ« المعنىٰ الحديث شديد الظرفية » كما تقدّم في مثال الشياطين ـ مقروءة ككليات للنصّ[١]، وهذه مفارقة كبيرة بالطبع، فنصر (الألسني) لم يأتِ بكليات

---

(١) اعتبار « العقلانية » مقصدًا قرآنيًّا، يتجاهل المعيار الذي وضعه نصر نفسه لكشف مقاصد الوحي بصورة تخلو من التلفيق، وهي كون المغازي المحدِّدة للمقصد تحمل صلة بالمعاني التاريخية « تلابسها وتنطلق منها » كضمان لعدم الإسقاط، نقول: إنه يتجاهل هذا المعيار الذي وضعه هو نفسه، حيث إنه لا توجد أية علاقة بين « أنسنة الجنّ وتحجيم قدرتها وتجاوز التصوّرات القرشية عن الجنّ والشياطين وقدرتهم على التصريف والتسمّع » وبين « العقلانية الحديثة كرفض للأسطورة كخرافة »، ومن المفارقة أنّنا نستطيع الاستدلال علىٰ هذا بما كتب نصر نفسه في « مفهوم النصّ »، حيث اعتبر هناك أن التحوير الدلالي في نصوص الجنّ وتحجيم قدرتها على التسمّع « كمعنىٰ للنصّ » مرتبط بإنهاء الكهانة وإضفاء الشرعية علىٰ مفهوم « الوحي » التوحيدي « كمغزىٰ »، ونحن نستطيع اعتبار أن هذا « المغزىٰ » قريب بالفعل من « المعنىٰ »، أما القفزة التي قام بها نصر في « نقد الخطاب الديني » ليجعل هذا « المغزىٰ » « متجهًا » لإقرار تصورات شديدة الخصوصية عن العقل وعن ماهيته لم تظهر إلا في القرن السابع عشر؛ فهو أمر يصعب للغاية إقراره، ويبرز عملية الإسقاط التي قام بها نصر في هذه القراءة.

النصّ من النصّ، ونصر (التاريخاني) لم يأتِ بكليات النصّ من التاريخ[١]، بل أتىٰ بها من أمنيات التنوير العربي، مما يجعلنا فقط أمام نصر ذي الهمّ النهضوي!

إنّ هذا الاستمرار في تجاهل المأزق الرئيس للخطاب ـ أي مفهومه للتاريخ ـ أوقع الخطاب في كثيرٍ من التناقضات التي لا تقف عند حدّ نفي «وحدة النصّ» وإدانة التراث التقليدي على الاهتمام بها، ثم محاولة فرض أيّ وحدة عليه وإدانة نفس التراث التقليدي علىٰ «تجزئة النص»! بل تصل

---

(١) الذي أتىٰ بكليات القرآن من التاريخ حداثيٌّ آخر هو الجابري، حيث يعتبر الجابري أن القرآن له «وحدة»، وأنّ هذه الوحدة يمكن اكتشافها من خلال التسييق التاريخي للقرآن، حيث يكشف الترتيب التاريخي له عن ترتيب منطقي يباطن هذا الترتيب، وهذه الوحدة القرآنية عبارة عن انتظام القرآن وفق أقسام، تتساوق مع مسار الدعوة المحمدية، فينقسم لمكي ومدني، المكي خاصّ بالعقيدة والأخلاق، والمدني يتناول التشريعات، ثم يُقَسِّم المكي لستة مراحل، الأولىٰ: خاصّة بالنبوّة والربوبية والألوهية، والثانية: في البعث والجزاء ومشاهد القيامة، والثالثة: في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام، والرابعة: الصدع بالأمر والاتصال بالقبائل، والخامسة: حصار النبيّ وأهله في شِعْبِ أبي طالب، والسادسة: مرحلة فكّ الحصار وعرض النبيّ نفسه على القبائل. انظر: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨، ص،١٤، ١٥، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص٢٥٠ ـ ٢٥٣.

حدّ جعل الخطاب يتراجع عن منطلقه ذاته الذي بذل أكبر الجهد في تأسيسه والذي يعطيه موقعه المهمّ على خارطة الدّرس الحداثي للقرآن، نقصد «الأرخنة ـ الشقّ الأول من التاريخية» كأساس للدرس الحديث للقرآن!

فعلى عكس هذا المنطلق والذي يقضي بأنه طالما تم اعتبار النصّ تاريخيًّا فإنه يُقْرَأ بعدما تموضَع بشريًّا دون حاجة إلى استحضار ألوهيته كمحدِّد للقراءة، وهو المنطلق الذي بدا نصر مُصِرًّا عليه في كلّ مرافعة عن فكرة التاريخية، وبكلّ الطرق الممكنة(١)، فإنّ فكرة المقاصد التي عَهِد لتقنية هيرش بتحديدها كغاية لفعل القراءة، تجعل النصّ لا يُقْرَأ إلا في استحضار الإلهي، فبدون استحضار مقاصد قائل النصّ ـ «مقاصد الوحي» كما يُعبِّر نصر ـ وخطّته في الكتابة وفي التحوير الدلالي وفي مراعاة السياق التاريخي فإننا لا نستطيع قراءة النصّ وتحديد مغازيه(٢)، التي تُحدِّد كغاية

---

(١) يشير نصر لضرورة هذا المنطلق من أكثر من زاوية؛ من زاوية عدم إمكان درس قائل النصّ أيْ الله، ومن زاوية كون اعتبار المعاني إلهية يجعل من غير الممكن فهم النصّ، ومن ناحية كون النصّ رسالة ودعوة وبلاغًا.

(٢) يشير محمد رضا حاجي إسماعيلي، وعليّ بنائيان الأصفهاني، في دراستهما (هرمنيوطيقا وتأويل النصّ القرآني)، لهذا الاختلاف بين تعامل كلّ من نصر أبو زيد وهيرش مع معنى النصّ ومغزاه، حيث يشير المعنى عند الهرمنيوطيقي الأمريكي لمقصد القائل، في حين يشير عند نصر إلى مقصد النصّ تاريخيًّا، ويشير المغزى عند هيرش للدلالة التاريخية المتغيّرة بالنسبة لقائل النصّ نفسه، في حين عند أبو زيد يشير المغزى لمقصد القائل، وكنّا قد أشرنا مسبقًا في سياق آخر لهذا الاستخدام غير الدقيق=

= من نصر لمفاهيم هيرش خصوصًا المغزىٰ، مع التأكيد علىٰ كون نصر وعبر تناوله لهيرش في (إشكاليات القراءة وآفاق التأويل) هو علىٰ دراية كبيرة بهذه التحديدات، مما يجعل هذا التغيير غير مفهوم.
والحقيقة فإنّ الاستعانة بهيرش من الأساس غير مفهومة، فكيف لخطاب يصرّ علىٰ إقصاء «المؤلف» عن برنامج القراءة، أن يستعين بتقنية لأكبر مدافع عن حقوق المؤلِّف بتعبيرات إيكو، «هوبز التأويل» كما يُسمَّىٰ! وكيف لخطاب يصرّ علىٰ كون اللغة هي ما تعطي المقدرة القولية للكلام، أن يعتمد علىٰ تأويلية لا تولِي اهتمامًا كبيرًا لوقائعية النصّ اللغوية؟! بل تُعد تأويلية وكما يقول إيجلتون: «قبل ألسنية» للنص، حيث تتصور المعنىٰ كفعل ذهني شبحي، وتتجاهل اللغة، وتستخدم إستراتيجيات «شُرَطيّة» بتعبيره للحفاظ علىٰ حقوق المؤلّف وملكيته الخاصة للمعنىٰ!
وهذه نقطة ضعف كبيرة في خطاب نصر أبو زيد، وظنّنا أن هذه التقنية التي استُدعيت بالأساس من أجل تأمين تحريك الخطاب وإعطائه وقائعية ما، هي آخر تقنية قد تستطيع فعل هذا، وتحويل قدرة التقنية التحريكية الكامنة في مفهوم المغزى المتناول للتاريخ اللاحق للنصّ إلىٰ وسيلة لبناء وقائعية ما للنصّ هو إهدار كامل لها.
وخلط «المغزىٰ» بالمقصد السابق والذي يقوم علىٰ استخدام نصر هنا كلمة «مغزىٰ» بدلالتين متعارضتين، الدلالة الأولىٰ هي الدلالة التي تتبادر للذهن فورًا من كلمة «مغزىٰ» أي مقصد، وهذا هو الذي يصل للذهن بقراءة تطبيق نصر لتقنية هيرش، والدلالة الأخرىٰ هي دلالة «مغزىٰ» كمقابل لـ«معنىٰ» عند هيرش، مع علم نصر بالدلالة التي يريدها هيرش والتي لا تتعلّق أبدًا بمقصد القائل بل هي مستقلّة عنه، يُعتبر ولا شك تلفيق كبير من نصر في استخدام تقنية هيرش، تلفيق عَابَهُ علىٰ غيره من الكتّاب الحداثيين قبله مثل طه حسين وزكي نجيب، فنصر يُفْرِغ تقنية هيرش من دلالتها المخلصة تمامًا للتاريخ لتندمج في عملية كشف المعنى الإلهي الأزلي المنبثّ في النصّ عبر الأزمان. انظر: نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلّفين، =

للقراءة مُتَّجَه «مقاصد الوحي الفعلية»[(١)]، إنّ الله يعود في تأويلية نصر كمحدِّد للقراءة، كـ«مُؤلِّف نموذجي»[(٢)] لـ«نصّ في أرقى مستويات البناء!»،

= العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط١، ٢٠١٩، ص١٨١، نظرية الأدب، تيري إيجلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دراسات نقدية عالمية (٢٩)، ١٩٩٥، ص١٢٠ ـ ١٢٤، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٧، ٢٠٠٥، ص٤٨، ٤٩.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص٢٢٢.

(٢) نستخدم تعبيرات «قارئ نموذجي» و«مؤلّف نموذجي» استعارة من أمبرتو إيكو، حيث يقسم إيكو القراء لـ«قارئ تجريبي» أو «قارئ فعلي» و«قارئ نموذجي»، فـ«القارئ التجريبي» هو أيّ قارئ للنصّ، أما «القارئ النموذجي» فهو فرضية يبنيها «المؤلف التجريبي» كإستراتيجية تحضر في النصّ لتقليل حقل احتمالات التأويل تحقيقا لـ«اقتصادية التأويل»، و«المؤلف النموذجي» هو فرضية يبينها «القارئ التجريبي» من أجل الوصول لمقصد النصّ، أو لخطة المؤلف المبثوثة نصيًّا، من أجل تقليل احتمالات التأويل، فيما يسميه إيكو بـ«التعاضد النصي»، إلا أن إيكو يشير لكون المؤلّف النموذجي المبني عبر القارئ التجريبي قد لا يقارب المؤلّف التجريبي في شيء، فقد يفوت دلالاته المبثوثة في النصّ، وقد يفوق الكاتب في استكشاف دلالات غابت عنه ذاته، وهذا لسببين: الأول: المسافة بين المؤلّف التجريبي وبين خطته المبثوثة في النصّ «أي قارئه النموذجي الذي بناه» وبين القارئ التجريبي، وهذا بسبب حدود اللغة وبناء النصوص. والثاني: المسافة بين القارئ التجريبي وبين مؤلّفه النموذجي الذي بناه وبين المؤلّف التجريبي، لذا فهناك أدوار على القارئ التجريبي القيام بها من أجل الاقتراب من المؤلّف التجريبي. بالنسبة للقرآن، وكما يبدو فإن نصر لا يقيم مسافة بين الله كقائل للنصّ وبين خطّة بناء القارئ النموذجي «المقاصد ـ المغازي ـ المعاني ـ مراعاة =

ويتحوّل القارئ ـ أفق الرسالة ـ الذي كان يريده نصر مشاركًا في عملية «إنتاج المعنىٰ» ـ المعنى الذي لا يحمل أيّ إطلاقية أو ثبات ـ إلىٰ «قارئ نموذجي» عليه اكتشاف الخطة المبثوثة في النصّ «مراعاة السياق التاريخي واستراتيجيات التحوير الدلالي» لاكتشاف مراد القائل ـ هو مراد أزلي حتمًا لارتباطه بصفة ذات، أي العلم[(١)] ـ، بالطبع علىٰ حسب الجهد! مما يجعل

= السياق التاريخي ـ التحوير الدلالي»، في استمرار للتعامل الشبحي مع اللغة (المتجاهل لقانونها واكتفاء سياقها!) كما أشار إيجلتون علىٰ ما ذكرنا في الحاشية السابقة، كذلك فهو يجتهد في إعطاء القارئ التجريبي للقرآن القدرة على الوصول لهذه الخطة للاقتراب من مقصد القائل الفعلي أي الله عبر آليات القراءة المعتمدة التسييق التاريخي، وهذا يجعل قراءة نصر رغم استعانتها بهيرش ورغم استعانتنا لتوضيحها بإيكو تعود فتصير تفسيرًا بالمعنى الكلاسيكي أي «بيان مقصد الله علىٰ قدر الجهد»، والأهم أنها تبدو كأنها تعود فتلغي استقلال اللغة والنصوص بقانون خاصّ تجاه الإلهي، من حيث يطابق نصر في تطبيقه هيرش بين مقاصد الوحي وبين خطة النص، انظر: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، أمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثاقي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٧٧، ٧٨، ٧٩.

(١) في دراسته التي ذكرناها هنا مرارًا: (التاريخية: المفهوم الملتبس)، يشير نصر لكون فكرة أزلية القرآن فكرة مرتبطة بتصوّر خاصّ للصفات الإلهية يخلط ما بين صفات الفعل وصفات الذات، فيخلط بين «القدرة» كصفة أزلية قائمة بالذات، وبين الفعل المرتبط بالحوادث، والذي يدلّ علىٰ هذه القدرة رغم حدوثه في الزمان وتاريخيته، فبمثل هذا الخلط تم الخلط بين صفة «الكلام» وصفة «العلم»، فالعلم صفة أزلية قائمة بالذات لكنها تتجلىٰ في الحوادث التي تفعلها القدرة، فتظهر في إحكام وحكمة هذه الحوادث، كما يستدلّ المعتزلة، لكن التصوّر الذي ساد في التراث الإسلامي قام بربط صفة =

تأويلية نصر بهذا مجرّد «تلوين» حديث للتأويلية الكلاسيكية التي يرفضها بشدّة ولا يتوقف عن إدانتها لأسباب متناقضة!

هذا التجاور بين إقصاء مسألة ألوهية النصّ وبين التأكيد عليها وحتىٰ العودة للحديث من داخل برادايم العناية، يتخطىٰ كونه تجاورًا بين رأيين يمكن تفسير حضورهما كتقية «عليّ حرب»، أو تناقض سببه الخطاب النقيض وضغطه الذي يجعل الألوهية والوقائعية أفكارًا مكبوتة داخل الخطاب «حديد»، بل يتخطىٰ هذا ليكون تجاورًا بين محدِّدين متباينين لبرنامجي قراءة؛ أحدهما المرفوض والآخر المراد إنشائه، لذا فلا نجد تفسيرها إلا في المفهوم القلب للتاريخية، أي مفهوم التاريخ ذاته، وطبيعته ضمن برنامج نصر، والتي أهدرت وقائعية النصّ فجعلته متذبذبًا بين أمرين؛ التأكيد على التاريخ لإنقاذنا من جمود النصّ من جهة، ومن جهة مقابلة الاستعانة بصورة الإله لإنقاذ النصّ من سجن شذرية التاريخ.

= «الكلام» بصفة «العلم» كصفة أزلية؛ مما أنتج تصوّر أزلية القرآن، لذا يقوم نصر بإعادة الكلام الإلهي لصفات الفعل كأحد تجليات «القدرة» في التاريخ، ونحن حين ننظر لربط نصر بين معاني القرآن ومغازيه وبين «مقاصد الوحي» فإننا نتساءل عن فائدة كلّ الذي قاله نصر وموقع استعادة كلّ هذا الجدل الكلامي من الإعراب، فهذا الربط لا يجعل القرآن الحادث في الزمان مجرّد فعل يدلّ فحسب علىٰ أزلية القدرة والعلم، بل يجعله فعلًا يرتبط تمامًا بأزلية هذا العلم فهو أساس مقاصده التي توجه الفعل وتسبقه وتبثّ خطط التحوير الدلالي لإنتاج المغازي وتحريك المعنىٰ، مما يعني إعادة ربط القرآن بصفة العلم مرة أخرىٰ وهو ما انتقده نصر!

وإذا كانت التلفيقية التي يتهم بها نصر أبو زيد الخطابات السابقة عليه، هي تلفيقية يمكن القول عنها ـ رغم بنيويتها التي يصرّ عليها نصر ومبروك ـ (تلفيقية واعية) إنْ صحّ التعبير، أو «تطمينية» بتعبيرات نصر، فإنّ خطاب نصر في ظنّنا قد وقع في «تلفيقية غير واعية»، حيث فشل الخطاب في تحقيق تلك الانتقالة المرادة من برادايم العناية نحو برادايم القانون عن طريق فكرة التاريخية، وعبر الفجوات المنهجية العديدة لبرنامجه التأويلي وخصوصًا في مفهوم التاريخ، استحوذ على الخطاب مرة أخرىٰ برادايم العناية.

** ** **

كلّ هذه المحاولات لتأسيس فكرة التاريخية بشِقَّيْها، وكلّ هذه التجاذبات بين المفهوم المركزي في الخطاب «التاريخ»، ومنطلقاته «الأرخنة كأساس للدرس الحديث للقرآن»، ورهاناته «تحريك المعنىٰ» و«تجاوز التلفيق»، بكلّ آثارها علىٰ تماسك الخطاب،كانت تُمَثِّل مرحلة ما في خطاب نصر، هي مرحلة التعامل مع القرآن كنصّ ـ بمركز دلالي أو دون مركز دلالي ـ ، في مرحلة لاحقة سيتم التعامل مع القرآن كخطاب، بذا سيتم التخلّص من هذا التذبذب الناتج من الصراع بين الرهان والتصوّرات والمنطلقات، بافتراض طبيعة جديدة للقرآن «القرآن كخطابات» قد تكون أفضل في تحقيق رهانات الخطاب وأكثر ارتباطًا بمفهوم التاريخ المُتَبَنَّىٰ من قِبَلِه، وأيضًا بمفهوم سنتناوله لاحقًا بِدقّة هو مفهوم «سلطة النصوص»،

لكن هل هذا التأسيس الجديد لطبيعة القرآن كخطاب كان أفضل حالًا من تأسيس مقولة التاريخية كطبيعة للقرآن ومحدِّد للقراءة وطريق لنزع سلطة النصّ؟ وهل استطاع هذا التأسيس الجديد لطبيعة جديدة للقرآن تلافي كلّ تناقضات الخطاب وتحقيق الانسجام بين أبعاده؟ هذا أولًا قبل أن نتساءل عن فعالية تأويلية مُنْتَظَرة.

*** *** ***



ثانيًا:

القرآن من «النصّ» إلى «الخطاب»

رغم تأخُّر خطاب نصر في الانتقال من التعامل مع القرآن كـ«نصّ» إلى التعامل معه كـ«خطاب»، إلا أن هذه الخطوة في ظنّنا كانت قادمة لا محالة، فهذا الانتقال ليس طارئًا على الخطاب ولا يُمثِّل من وجهة نظرنا تحولًا مجانيًّا أو ابتدائيًّا في مسيرته، بل بالأحرى هذا الانتقال بتغييره طبيعة القرآن لمجموعة من «الخطابات»، والتخلُّص تمامًا من «نصّية» القرآن بكلّ ما تعنيه وتستتبعه من وجود مركز دلالي يوحِّد دلالات القرآن ويجعله «بنية لغوية تركيبية تتجاوز حدّ الآيات وسياقاتها»، وتمنحه «وقائعية» وحضورًا وحركة في مقابل «التاريخ قصير المدة ـ تاريخ عشية الدعوة» و«التاريخ اليومي ـ تاريخ الثلاثة وعشرين عامًا عُمْر الدعوة»، هو سير خطاب نصر نحو الاتساق مع تصوّراته ومنطلقاته التي تُحَدِّد ملامح خطابه وتتماشى تمامًا مع خصوصية برنامجه للتاريخية.

وهو سير أصبح حتميًّا لإنقاذ الخطاب، خصوصًا بعد مرحلةٍ تأزَّمَ فيها خطابُ نصر بسبب عدم الاتساق بين تصوّر الخطاب للتاريخ «المفهوم المركز» كتاريخ ضيِّق يتمثَّل في تاريخ قريش عشيّة الدعوة مُقلَّص الصلة

بالإبراهيمية بحيث لا تُمَثِّل هذه الأخيرة جزءًا من معجم قريش «اللغوي»، والذي يقضي بغياب «وقائعية النصّ»، من جهة، وبين رهانات الخطاب من جهة أخرىٰ، والتي قضت بمحاولة إيجاد ما يمنح للقرآن وقائعية وحركة بالحديث عن مقاصد كلية جديدة للنصّ «العقلانية ـ الحرية ـ العدل= المساواة»، كمرتكزات للنصّ يتم استخراجها من القرآن عبر آلية تعتمد التسييق التاريخي ولا تقتصر على الجدل اللغوي. وهو تأزُّم وصل ـ كما أسلفنا ـ حدّ سقوط الخطاب في نفي منطلقه الأساس، أي قضية «الأرخنة» بما هي «تغيير لطبيعة النصّ وتنحية للإله من موقعه كمحدِّد لعملية القراءة ومانِح للمعنىٰ»، والتي تُمثِّل الأساس للقراءة الحداثية للقرآن، فرغم دفاع نصر المتكرّر عن هذا المنطلق إلا أنّ ما انتهت إليه تأويلية نصر في الأخير بسبب عدم قدرة الخطاب على التماسك بين مفاهيمه ورهاناته ليس إلا إعادة الإلهي ـ هذا الذي كان إقصاؤه شرطَ قيامِ قراءة علمية للنصوص ـ كمحدِّد في عملية القراءة، تلك التي تحوّلت من عملية إنتاج للمعنى التاريخي من نصّ لا يحمل دلالات مفارقة، إلىٰ بحث عن مقاصد القائل عبر جدل المعنىٰ ـ المغزى الهيرشي المعدَّل كما أسلفنا[١]، عادت تأويلية نصر بهذا لتكون بحثًا عن «المقصد الإلهي» علىٰ حسب الجهد كما هي عملية التأويل عند الأقدمين، بفارق وحيد، هو اشتراط «التسييق التاريخي» كجزء من خطة

---

(١) انظر: هامش رقم ١ ص(١٤٣).

القارئ للوصول إلىٰ « خطة المؤلّف » المبثوثة في النصّ عبر آليات « المراعاة للسياق التاريخي والتحوير الدلالي » للكشف عن « مقاصد الوحي الفعلية » ، مما يجعلنا أمام « تلوين » حديث للتأويلية الكلاسيكية ـ المرفوضة والمُحَمَّلة ذنب الجمود ـ وهو آخر ما كان يريده نصر لخطابه الذي وللمفارقة لم يترك خطابًا إلا وصفه بالتلفيقية والتلوين من محمد عبده إلىٰ محمد شحرور مرورًا بحسن حنفي[١].

كلّ هذا التأزُّم أدَّىٰ لضرورة تجاوز مرحلة « النصّ » في التعامل مع القرآن إلىٰ مرحلة جديدة ـ وإن كانت ثاوية في منطق الخطاب ربما منذ بدايته ـ هي مرحلة « الخطاب » أو « الخطابات » ، بما تستتبعه من آليات تحليل مختلفة للقرآن ، في محاولة تأسيس جديد لطبيعة القرآن تُحَقِّق رهانات خطاب نصر ، وتحافظ علىٰ تماسك منطلقاته وعلىٰ رأسها « القراءة العلمية للنصوص » التي يُمثِّل تأسيسها أحد أهم ميزات خطاب نصر التي تعطيه

---

(١) يشير نصر في دراسة مهمة له بعنوان : (مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد) إلىٰ كون الخطابات المتدافعة حين تمارَس علىٰ بعضها آليات الإقصاء والمباعدة فإنها تستعير بعض آليات الخطابات التي ترفضها علىٰ مستوى البنية والسّرد ، ليس فحسب علىٰ مستوىً واعٍ عبر الترضيات ، بل كذلك عبر اختراق آليات الخطاب المُتنقَد للخطاب المُنتقِد بصورة ربما غير واعية ، هل يمكن لنا تفسير وقوع نصر في التلفيقية التي كان دائم النقد لها بنفس الطريقة ، أي بأن آليات الخطاب المُنتقَد قد اخترقت الخطاب المُنتقِد ؟ انظر : الخطاب والتأويل ، نصر أبو زيد ، ص٢٥ .

موقعه على خارطة القراءات الحداثية للقرآن كما أسلفنا كذلك.

لكنّ هذه المهمَّة التي يؤديها هذا الانتقال في التعامل مع القرآن من «النصّ» إلى «الخطاب» بتجاوز أزمة الخطاب وإعادة تأسيسه إنْ صحّ التعبير، ليست وحدها ما يجعلنا نولي هذه الانعطافة اهتمامًا كبيرًا في قراءتنا لخطاب نصر، بل ما يهمّنا بصورة أكبر، هو ما أدّت إليه هذه الانعطافة من بروز عددٍ كبيرٍ من المفاهيم الرئيسة في الخطاب، والتي كان حضورها في مرحلة الخطاب الأولى مُشَوَّشًا وينقصه الكثير من التحديد والإجلاء، فقد عادت هذه المفاهيم لتبرز هنا بصورة أكثر جلاء ووضوحًا كما ينبغي لموقعها في الخطاب، على رأس هذه المفاهيم مفهوم «سلطة النصّ» ـ المفهوم المقابل لمفهوم «تاريخية النصّ» أو المفهوم الضد له ـ وما يرتبط به من إشكالات داخل خطاب نصر أبو زيد وعلى رأسها إشكال «وحدة القرآن» وإشكال «الآمرية الإلهية»، وهي إشكالات في غاية الأهمية كما سنوضح، حيث تُشَكِّل التكثيف الأكبر لرهانات خطاب نصر طوال تمرحلاته «رهان المعنى المتحرك» و«رهان تجاوز التلفيق»؛ مما يجعل تناولها بالتحليل أمرًا غاية الأهمية لتعمّق أكبر في خطاب نصر.

فنحن حين نعود للكتابات الأولى لنصر عن القرآن ـ أي «مفهوم النصّ» و«نقد الخطاب الديني» و«النصّ، السلطة، الحقيقة» ـ نجد هذا المفهوم «سلطة النصوص» مفهومًا لا يتعلّق بالنصّ ذاته، بقدر ما يتعلّق

بطريقة تَلَقِّي النصّ، لا نقصد تَلَقِّيه تفسيريًّا، بل تَلَقِّيه في الأُطر الناظمة لطبيعة النصّ، وهي أُطُرٌ كلامية بالأساس، فـ« سلطة النصّ » تنبع من كونه في طبيعته التي استقرّ عليها في الرأي الكلامي السائد بأزليته وباعتباره سابقًا في وجوده على القرن السابع الميلادي[١]، يحمل دلالات مفارقة للمجتمع والتاريخ، هذه الدلالات المفارقة والأزلية تُمثِّل سلطة على العقل وفقًا لنصر، فهي تهْدِر الواقع الذي تشكَّلتْ فيه النصوص فتحوِّله هو والنصّ لأسطورة، وتهْدِر العقل الذي يتأسَّس عليه الوحي ذاته كسلطة أُولَىٰ قد تخطئ لكنها قادرة علىٰ تصويب ذاتها[٢]، كما تُحَوِّل عملية فهم القرآن من عملية بشرية عقلية تتّبع قواعد تَشَكُّل النصوص في التاريخ إلىٰ « عملية تتطلّب تدخُّل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصّة تُمكِّنهم من الفهم! »[٣][٤]، في هذه المرحلة

(١) النصّ، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص٦٨.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٣١

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٦.

(٤) يستغرب عليّ حرب كما نستغربُ نحن تمامًا وكما قد يستغرب أيّ شخص من هذا الإطلاق الغريب من نصر، فطوال أربعة عشر قرنًا يؤمن فيهم المفسّرون القدامىٰ بتعالي وأزلية النصّ كمنطلق لكلّ رؤاهم استخدموا الآليات العلمية المتاحة لهم لفهم القرآن، بل إنهم قاسوا القرآن علىٰ كلام العرب لبيان إعجازه، مما يجعل هذه الصلة التي يقيمها نصر بين الانطلاق من إلهية النصّ ومفارقة دلالاته وبين قراءته فحسب عبر الكشف الصوفي أمرًا في غاية العجب. انظر: نقد النص، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥، ص٢٠٦.

وبهذا التحديد لقضية «سلطة النصّ» يبدو وكأنّ فعل «الأرخنة» بما هو تغيير طبيعة النصّ والتعامل معه «كمُنْتَج ثقافي» والتعامل مع دلالاته كدلالات «لا تحمل إطلاقية المطلق ولا قداسة الإله»(١)، وبلورة آليات قراءة تنطلق من تاريخية المعنىٰ ودور المؤوِّل في إنتاجه كأفق له وجزء منه؛ كافيًا تمامًا للتخلّص من هذه «السلطة» التي منحها التقليد الكلامي المُستَقِرّ للنصّ، وأعاد إنتاجها الخطاب الديني المعاصر.

إلا أنّ الأمر ليس بهذه البساطة؛ لأن هذا التحديد لـ«سلطة النصّ» ذاته يحمل قدرًا كبيرًا من التشوُّش، فثمة إشكالٌ رئيسٌ يتم تجاهله هنا، وهو أنّ «سلطة النصّ» ترتبط بالأساس بكونه «نصًّا» أيًّا كانت طبيعته أزلية أم تاريخية، فالنصّ بما هو وحدة تركيبية تتجاوز أجزاءه (وحدات أدبية أو خطابية أعلىٰ تتحكّم في الوحدات الأدنىٰ من الكلام) هو في ذاته سلطة علىٰ الأجزاء المتفرّقة «الآيات بالنسبة للقرآن»، والتي هي ـ وفقًا لنصر ـ مرتبطة بأحداث متغيرة علىٰ مدىٰ ثلاثة وعشرين عامًا «التاريخ اليومي»(٢)، مما يعني أنّ التخلّص من «سلطة النصّ»، وتجذير الآيات في التاريخ بالمعنىٰ الذي حدَّده خطاب نصر، لتصير خطابات ذات طبيعة تداولية بحكم تَعَدُّد السياقات والمخاطبين، غير ممكن إلا بالتخلّص من «نصّية القرآن» ذاتها،

(١) النصّ، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص٣٣.

(٢) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢١٦.

أي بتغيير طبيعة القرآن عن كونه نصًّا من الأساس «وحدة تركيبية لها تماسك دلالي مهما تدخلت العمليات التداولية»[١]، وليس بالجدل حول طبيعة النصّ أزلي أم تاريخي، صفة ذات أم صفة فعل[٢]!

لذا كان لا بد لنصر من العودة خطوات للوراء في تحديده أسباب نشأة سلطة النصّ وطريقة التخلّص منها، فلم يَعُد التّلَقِّي الكلامي الأشعري المُؤطِّر للنصّ بطبيعة أزلية هو المُنشِئ لهذه السلطة، ولا الثنائيات التي يخلقها الفكر الديني المعاصر المُنْطَلِق من الحاكمية بين الله/ الإنسان، القدرة/ العجز، العلم/ الجهل، والتي تفضي في الأخير لتقبّل الإنسان كلّ سلطة[٣]، بل جمع القرآن من الأساس في مصحف واحد، حيث خلق هذا الجمع «قناعة مؤداها أن القرآن «نص»[٤]، أي كونه بنية تفرض مركزًا دلاليًا ينتج عنه تأويل كلياني للقرآن يُقِر الانسجام بين أبعاده ويرفع كل ما يُظَن تناقضًا، أي تأويل سلطوي[٥] بتعبيرات نصر.

---

(١) بلاغة الخطاب وعلم النصّ، صلاح فضل، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦٤، أغسطس، ١٩٩٢، ص٢٣٦.

(٢) كهذا الجدل الكلامي الطويل الذي استغرق فيه نصر في دراسته (التاريخية: المفهوم الملتبس)، دون فائدة كبيرة على ما ذكرنا سابقًا، انظر: الهامش رقم (١)، ص١٤٦.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١١٧.

(٤) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

(٥) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢١٥.

لذا ففي هذه المرحلة الجديدة من خطاب نصر بإعلانها القرآن خطابًا، أو خطابات ذات طبيعة تداولية، مُتعدِّدة السياقات من جهة ومُتعدِّدة المستقبِلين التاريخيّين من جهة أخرى[١]، لم يعد نصر يتأرجَح ما بين إدانة التجزيء الفقهي للنصّ في مرة وإدانة البحث عن مركز دلالي له في مرة أخرى كما وجدنا في مرحلة الخطاب الأولى بكلّ تجاذباتها، بل أصبح نصر يدين بوضوح عملية البحث عن مركز دلالي للقرآن، لا كعملية يفرضها الفقهاء، بل كعملية فرضها جمعُ القرآن نفسه والمُحدِّد لآليات التعامل الفقهي والكلامي مع النصّ، **هنا يُعبِّر نصر عن موقفٍ طالما عبّر عنه خصوم القراءات الحداثية في مواجهتها، وهو ارتباط نظرية التأويل الكلاسيكية وبأدقّ آلياتها «رد المحكم إلى المتشابه، نسخ المتأخّر للمتقدم، استخدام المجاز آلية لتأويل المتشابه، تفصيل المفصل للمجمل، تخصيص الخاص للعام» بتصوّر الوحي وتصوّر النصّ وتصوّر اللغة المثبت والمنبثق في العقل الإسلامي الجمعي منذ لحظة الجمع[٢]، وهذا له أهمية كبيرة في تصوّرنا، حيث وفي هذه اللحظة تحديدًا افترق خطاب نصر تمامًا عن التأويلية الكلاسيكية التي لم يكن قادرًا على مفارقتها طوال مرحلة خطابه الأولى،**

---

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، نفس الصفحة.

(٢) أدبية النصّ القرآني، بحث في نظرية التفسير، عمر حسن القيام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، ط١، ٢٠١١، ص١٠٥، التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

فرغم كلّ النقد الذي وجهه نصر لها بأنها العائق الأساس أمام بلورة قراءة تحريكية للنصّ فقد كان يتحرّك فوق أرضها ولم يبارحها.

من «**النصّ**» إلى «**الخطاب**»:

سنذكر أولًا مثالًا تطبيقيًّا يوضح لنا بصورة أكبر معنى هذه الانتقالة في تعامل خطاب نصر مع القرآن من «النصّ» إلى «الخطاب»، وما الذي تقدِّمه هذه الطبيعة الجديدة بما تفترضه من آليات تأويلية لفهم بعض آيات القرآن بصورة تفصيلية، وما الذي يعنيه تحديدًا التخلّص من «نصيّة» القرآن الذي يستتبعه هذا الانتقال، هذا قبل أنْ نناقش المعنى الدقيق لـ«سلطة النصّ» في خطاب نصر، وكيف يُمثِّل هذا المفهوم في عمقه تكثيفًا لما تحاول رهانات خطاب نصر «تجاوز التلفيق» «تحريك المعنى» تجاوزه، مما يجعل هذا المفهوم هو المفهوم ـ الضد للخطاب، ومدى قدرة خطاب نصر على التعامل مع ما يربطه بإشكال «سلطة النصّ» من إشكالات، أي إشكالات «وحدة النصّ» و«الآمرية الإلهية» من أجل إنجاز رهانات خطابه.

من الآيات التي يشتغل عليها نصر من أجل تطبيق مقاربته الجديدة للقرآن والتي تصلح كمثال جيد، آيات الزواج من غير المسلمات. فحين نستحضر الآيات الخاصة بالزواج من غير المسلمات نجد آيتين؛ آية البقرة: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ

أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [البقرة:٢٢١]، وآية المائدة: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ [المائدة:٥]، وفقًا للتعامل النصّي مع القرآن ووفقًا للطرائق التي بلورتها المدونة التفسيرية التقليدية انطلاقًا من هذا التعامل مع القرآن «كنصّ في أرقى مستويات البناء»، ومدونة قانونية تشريعية «كتابًا» «بالمعنى القانوني»[1]؛ فإنّ هاتين الآيتين يتم التعامل معهما إما من خلال مقولات العموم وتخصيص العموم، أو مقولات الناسخ والمنسوخ، والهدف هو رفع أيّ تناقض قد يُظَنّ بين الآيتين، والوصول إلى حكم قرآني واحد في هذه المسألة. فإما يُنْظَر لآية البقرة باعتبارها ناسخة لآية المائدة كما هو رأي بعض الفقهاء الذين يحرّمون وفقًا لهذا الزواج من الكتابيات، وإما يُنْظَر لآية المائدة كتخصيص لما ورد في البقرة وهو الرأي الأكثر قبولًا والذي يقرّ بحِلَ زواج الكتابيات.

أمّا عن الطريقة الجديدة التي يقترحها نصر، والتي تتعامل مع القرآن كخطابات ذات طبيعة تداولية، «متعدّدة السياقات، ومتعدّدة المخاطبين التاريخيين»، فإنّه يقوم بتحديد طبيعة هذا الخطاب القرآني من حيث سياقاته ومخاطبيه، فهو خطاب حواري موجّه للمؤمنين في قضية اجتماعية محدّدة،

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢١٠.

ثم يقوم نصر بموضعة وتسييق كلّ آية في النمط الخطابي المرتبط بسياقها التاريخي، فالآيتان تنتميان لمرحلتين مختلفتين من حيث علاقة المسلمين بالمشركين وأهل الكتاب، فآية البقرة تنتمي لخطاب التباعد، والذي كان يكرّس التباعد والانفصال عن غير المسلمين، والذي أسّسته سورة الكافرون في المرحلة المكية[1]، وآية المائدة تنتمي لخطاب التعايش المدني الذي كان يكرّس الانفتاح على الكتابِيّين، هذا الارتباط لكلّ آية بوضعيةٍ خطابيةٍ معيّنة يجعل البحث عن قول واحد في المسألة هو إهدار لهذه الوضعيات «المؤسّسة» لهذين الحكمين. ثم يثير نصر سؤالًا مهمًّا تفتحه هذه المقاربة ونتائجها التي تربط كلّ حكم بسياق خطابي ما، وهو أيّ القواعد يجب أن يسود، قواعد خطاب التعايش أم قواعد خطاب التباعد؟ والسؤال الأهمّ: هل خطاب التعايش سيتأسّس على مبدأ التساوي بين الذكر والأنثى، أم يظلّ متأسّسًا على عدم التساوي وإعطاء الحقّ للمسلم بزواج الكتابية دون إعطاء الحقّ للمسلمة بتزوّج الكتابي؟

الطريف هو أنّ نصر كي يحاول تقديم ولو إجابة تقريبية لأسئلته خصوصًا السؤال الثاني، فإنّه يلجأ وبعد سطور قليلة لتأويل «كلياني وسلطوي»، فنصر يقسم القرآن لأصل وفرع، ويعتبر أنّ قضية التعبُّد هي القضية الأصل، وفيها يحضر الخطاب القرآني ليساوي الذّكر بالأنثى تكليفًا وإثابة، وأنه رغم ارتباط الخطاب التشريعي بوضعيات تاريخية خاصّة،

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٢٧.

إلا أن الأكثر منطقية هو بناء الفرع الاجتماعي على الأصل التعبُّدي عكس ما قام به الفقهاء[١]، مما يعني أنّنا أمام بحثٍ من نصر عن مرتكز دلالي للقرآن يوحِّد خطاباته ذات الطبيعة التداولية ويفترض توجيهها تأويليًّا في اتجاه «المساواة» ـ التي اعتبرها نصر في مرحلة الخطاب الأولى أحد مرتكزات النصّ ومقاصده كما تقدّم معنا ـ **وهذا يجعلنا نعود لنسأل: ما فائدة هذا الانتقال الذي قام به نصر في التعامل مع القرآن من النصّ إلى الخطاب والإدانات المطوّلة لتعامل الفقهاء والمستشرقين والمعاصرين مع القرآن كنصّ، ونقد الآليات الفقهية والكلامية والتفسيرية التي وضعها القدامى بتمييزها مساحات القرآن ما بين المتقدّم والمتأخّر والعامّ والخاصّ، طالما أنّ نصر سيقسم القرآن كذلك لأصل وفرع، وطالما سيظلّ يبحث عن مرتكزات تُوجِّه القرآن تأويليًّا في اتجاه ما؟!**

وفي ظنّنا فإنّ خطاب نصر لا يمكنه الاستغناء عن هذه «المقاربة التقصيدية» التي تهدف لتحديد مرتكزات للنصّ والكاشفة عن اتجاه حركته، وإن هذه المقاربة غير قائمة ضمن خطابه لأهداف سجالية، وإنها على الرغم من عدم اتساقها مع جوانب الخطاب إلا أنها تظلّ في غاية الأهمية له؛ حيث إنّ خطاب نصر ـ كما قلنا مرارًا ـ هو خطاب مهموم بقضايا التحديث الاجتماعي والسياسي وبربط القرآن بهموم المسلم المعاصر، مما يعني

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٢٩.

ضرورة إيجادِ متجه قرآنيّ لهذه الْقِيَم، حتىٰ لو تعارض هذا مع كلّ أبعاد الخطاب طوال تمرحلاته! وربما هذا هو ما يُقلِّل قيمة النتائج الجزئية التي يخرج بها خطاب نصر أبو زيد بانتقاله من النصّ إلى الخطاب، حيث ما يبدو هو أنّ كلّ مقاربة تأويلية لآية قرآنية ستظلّ مهمومة بنفس الهموم ومتجهة لتكريس نفس القيم مهما اختلفت الأدوات أو الأُطر المحدّدة لطبيعة النصّ، كما يشهد هنا اشتغاله علىٰ هاتين الآيتين، لكن الأهمية الكبرى التي ينطوي عليها هذا الانتقال هو كما قلنا بالأعلىٰ بروز إشكال «سلطة النصّ» بوضوح في هذه المرحلة، وما يرتبط بهذا الإشكال من إشكالات «وحدة النصّ» و«الآمرية الإلهية» كإشكالات مركزية تمامًا في خطاب نصر، وهو ما سنحاول تناوله في الجزء الباقي من تناولنا خطاب نصر أبو زيد.

سلطة النصّ، المفهوم ـ الضدّ:

كما قلنا مسبقًا فإننا نستطيع اعتبار خطاب نصر خطابًا يدور حول رهانيْن مركزيّين، رهان «تجاوز التلفيق»، ورهان «تحريك المعنى القرآني وتعديده»، وهما رهانان متشابكان ومتجذِّران في ما عبَّرنَا عنه سابقًا بكون خطاب نصر فكرته المركز هي محاولة الانتقال بالفكر العربي الإسلامي «من براديم العناية إلىٰ براديم القانون» في تجسيده هموم الخطاب النهضوي ومحاولة تجذيرها وتجاوزها من العمق، حيث يتأسَّس «تعديد المعنىٰ» علىٰ تاريخيته المرتبطة باشتغال النصّ الديني وفقًا لقوانين تشكُّل النصوص في

التاريخ، وحيث يتأسّس «تجاوز التلفيق» على تجاوز فعل الإرادة في حقلي السياسة والمعرفة واختلاطهما عبر اشتغال المعرفي بآليات السياسي في حقل المعرفة.

وهذا الترابط بين الرهانَيْن وتجذّره في هذه الفكرة المركزية في خطاب نصر، يتجلّى تمامًا في هذا العنوان الأبرز على خطابه والذي دار حوله كلّ السجال، أي محاولة «التحرّر من سلطة النصوص»، حيث إنّ «سلطة النصّ» بالمعنى الذي يظهر في كتابات نصر هي العائق أمام «تعديد المعنى» من جهة والعائق أمام «تجاوز التلفيق» من جهة أخرى، أي إنها عائق الخطاب عن تحقيق رهاناته، مما يجعلها الفكرة ـ الضد الأساس الذي يُجنِّد الخطاب كلّ أدواته لنقدها. فـ«سلطة النصّ» القائمة ـ كما قلنا ـ في النصّية ذاتها، تحرم النصّ من التجذُّر في التاريخ الذي يوحِّد نصر بينه وبين (تعديد المعنى وحركيته)[1]، كذلك فهي ـ وفقًا لنصر أبو زيد ـ العائق أمام (التحرّر من التلفيق)، حيث تُعَدّ هي ذاتها تكريسًا لسمات الإرادة الخارقة للقانون في الأنطولوجي المؤسِّس للمعرفي وللسياسي ولانبناء المعرفة سياسويًّا والمفضي للتلفيق والذرائعية، **هذا من حيث إن «سلطة النصّ» هي قراءة فقهية تشريعية له تُكرِّس صورته ككتاب أحكام، وتُكرِّس صورة الإنسان كعبد فاقد القدرة على التدبير في واقعٍ خالٍ من قوانين تحكمه، وتُكرِّس**

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٢.

صورة الإله كملك/ أب مهندس يشرع للإنسان «الماكينة» كتيب إرشادات لحياته بتفاصيلها[١].

من هذا الربط بين سلطة النصّ/ الإرادة/ التشريع يتّضح لنا لماذا كلّ حديث لنصر عن «سلطة النصوص» يَؤُول في الأخير لحديث عن «الآمرية الإلهية»، حيث يرىٰ نصر هذه الأخيرة مجرّد نتاج لقراءة تعامل النصّ كسلطة[٢]، مما دفع نصر لطرح مقاربته الجديدة عن القرآن كخطابات، كي يتخلّص من «سلطة النصّ» وما يرتبط بها من «وحدة للنصّ» و«آمرية إلهية» تقف ضدّ تحقيق الخطاب لرهاناته، وكي يحقِّق هذا الانتقال بالفكر الإسلامي من «برادايم العناية إلىٰ برادايم القانون»، بهذا فإنّه وفقًا لخطاب أبو زيد، فإنّ «سلطة النصوص» هي عمق الإشكال المعيق للنهضة، وتجاوزها هو «الحل المعرفي» المراد.

وكي نستطيع إقامة نقاش جدّي مع خطاب نصر حول هذه القضايا فإن هذا يدفعنا لإثارة عددٍ كبيرٍ من الأسئلة، خصوصًا عن هذه الروابط التي يقيمها نصر طوال خطابه بين هذه المفاهيم «النصّية» و«الجمود» و«سلطة النصّ» و«الآمرية الإلهية» ومدىٰ لزومها المنطقي أو التاريخي، فهل بالفعل ـ عقليًّا أو تاريخيًّا ـ تمثّل «النصِّيّة» ـ بمعناها الأدنىٰ، أيْ كون النصّية تركيبًا

(١) صوت من المنفىٰ، نصر أبو زيد وإستر نيلسون، ص١٦٦.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٣١.

يتجاوز الآيات ويمنح القرآن وقائعية ـ عائقًا أمام « المعنى المتعدّد »، وهل بالفعل ـ عقليًّا أو تاريخيًّا ـ تمثّل « الآمرية الإلهية » نتاجًا لقراءة فقهية للقرآن أو رؤية أنطولوجية تنطلق من الإرادة المنفلتة والفصل الكامل المباعد بين الإلهي والإنساني، وهل هي بالفعل سمة مقحمة مؤخرًا على القرآن ليس لها صلة بنسيجه ورؤاه ؟

أو لو عُدْنَا بالأسئلة خطوة؛ هل النصّية هي نتاج الجمع « الذي أدَّىٰ لقناعة مفادها أن القرآن نصّ »، ففرض وقائعية النصّ ثم آمريته ؟ أم العكس، أن « الوحدة » و« الوقائعية » بل و« الآمرية » هي التي فرضت « النصّية » ؟ وهل « سُلْطة النصّ » ناتجة بالفعل عن جمعه، أم أن للقرآن وفق طبيعته سلطة هي التي أدّت لقناعة مفادها ضرورة جمع القرآن ؟ وهل الدلالة التي يقدّمها خطاب نصر لكلّ هذه المفاهيم هي دلالة دقيقة بالفعل أم يشوبها الكثير من عدم الدقة ؟

إنّنا هنا وبطرح كلّ هذا العدد من الأسئلة نحاول الإمساك بالإشكالات الأعمق لخطاب نصر أبو زيد، والتي سنحاول سحبها نحو الدراسات القرآنية المعاصرة حول النصّ القرآني؛ لبلورتها ومحاولة تعميق درسها ونقاشها، عبر الاستعانة بما تطرحه هذه الدراسات ـ والتي تمثّل الصلة بين النصيّة والسلطة وجمع النصّ أَحَدَ الإشكالات الرئيسة التي تدرسها ـ من منهجيات ومفاهيم.

فبينما كانت الدراسات القرآنية الغربية الكلاسيكية أكثر ميلًا لنقاش تاريخ النصّ وصلته بالنصوص السابقة في سياق الأثر والتأثّر، فإنّ الدرس المعاصر وباستفادته من المناهج الأدبية والكتابية أصبح أكثر قدرة على نقاش مساحات أوسع تتعلّق بالقرآن، وأكثر قدرة كذلك على إدخال أبعاد ومفاهيم ومنهجيات جديدة لدرس النصّ القرآني وتاريخه وتاريخ تدوينه وجمعه، مثل مفهوم المرجعية الذاتية للنصّ، ومثل استشكال مفهوم «الكتاب»، وتفصيل الفارق بين دلالات السلطة والحجيّة والتثبيت والتحرير، ومثل استثمار كلّ من المناهج السانكرونية (التزامنية) والدياكرونية (التعاقبية ـ التاريخية) لدراسة هذه الدلالات، وهي مجموعة من المفاهيم والمناهج استطاعت نقل النقاشات حول القرآن، وخصوصًا النقاش حول طبيعته وتاريخ تشكّله وتدوينه، لأفق نظري أوسع يحتّمه كونه ليس نقاشًا تاريخيًّا فحسب بل ومفاهيميًّا كذلك.

في هذا السياق وحتى نظلّ قريبين من الإشكالات التي يطرحها خطاب نصر أبو زيد، ففي محاولة لضبط النقاش حول هذه القضايا المتعلقة بـ«سلطة النصّ» وعلاقته بـ«التدوين» و«الجمع»، فقد طرحت الألمانية أنجيليكا نويفرت تفريقًا مهمًّا بين إعلان سلطة النصّ (cannonisation)، وبين التدوين ثم الجمع والتثبيت، حيث اعتبرت أنّ حجية النصّ وسلطته، سواء على المجتمع أو تجاه ما سبقه من نصوص؛ أمرًا مختلفًا عن تدوينه وجمعه،

وهو منطقيًّا سابق عليهما، «حيث إن تجشُّم عناء الجمع ذاته والتحرير يفترض وجود نسخة أو نسخ ذات سلطة بالفعل، تصبح عملية جمعها وتحريرها محاولة لتعريف حدود هذه السلطة للوصول لنسخة متوافق عليها من الجميع»[١]، ومعنى أنّ إعلان القرآن سلطته سابق على الجمع بما يعني أنّ الجمع ليس هو مصدر السلطة؛ هو أنّ هذه السلطة متعلّقة بالقرآن ذاته وبتعريفه لنفسه في مجموعة المفاهيم التي يصف القرآن بها ذاته ووضعيته «مفاهيم المرجعية الذاتية»، مثل: «الكتاب»، و«الذِّكر»، و«التنزيل»، و«أم الكتاب»...، وما تظهره هذه المفاهيم من علاقة بالسياق النصّي الأوسع للقرآن، من هنا تهتم نويفرت في بيان تأسيس القرآن سلطته هذه لتحليل هذه المفاهيم وعلاقتها بالكتب السابقة، حيث يبرز مفهوم «الكتاب» وفقًا لها تناصًّا مع مفهوم الكتاب اليهودي والمسيحي القائم في خلفية المستمعين للنصّ، ويستعيد الدلالات الحافّة بهذا المفهوم وما تتضمّنه من سلطة إلهية يحاول القرآن الاستحواذ عليها لذاته، وحيث يمثّل مفهوم «التنزيل» أحد أبعاد «مثلث مفاهيمي قرآني» يبرز تمييز القرآن لنفسه عن غيره من النصوص بمنح ذاته سلطة كونه «منزل» من الإله.

---

(١) انظر: القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، فرد دونر، منشور ضمن، القرآن في محيطه التاريخي، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٢، ص٧٦.

في هذا السياق تقول نويفرت منتقدة تجاهل نصر أبو زيد لـ« التنزيل » ـ البعد الرأسي للنصّ ـ في فهم القرآن والمنغرس في مفاهيم القرآن عن ذاته، واقتصاره بدلًا عن هذا على تحليل البعد الأفقي له ـ القرآن بعد ما تموضع بشريًّا ـ : إن « القرآن يزعم أنه كلام نزل من لدن مرسِل متعالٍ... فلا يشتمل المشهد فحسب على النبيّ الذي يخاطبه القرآن بصيغة « أنت »، ولا على الأمة التي يخاطبها القرآن بصيغة « أنتم » أو « هم »، بل ثمة متكلم غائب عن المشهد يتكلم بصيغة « أنا » أو « نحن ». فأن يتكلّم هذا الغائب منذ البداية ويدّعي منزلة عالية لهي حقيقة تضفي على كلامه بُعْدًا مقدّسًا لا يمكن محوه من التحليل العلمي »[١].

وقد حاولت آن سيلفي بواليفو الباحثة الفرنسية أنْ تُكْسِبَ هذا التفريق المفاهيمي لنويفرت بين السلطة داخل النصّ والسلطة خارجه تحريرًا أعمق عبر دراسة سانكرونية معمّقة أَجْرَتْهَا لمفردات المرجعية الذاتية للقرآن ضمن دراسة الطرق والاستراتيجيات الحجاجية والاستدلالية التي استخدمها القرآن في تقديم ذاته كـ« كتاب » على غِرَارِ الكتاب اليهودي المسيحي[٢]،

(١) الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخ النقدي، انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص١٠.

(٢) يرى بعض المستشرقين مثل غريغور شولر أنّ مفهوم الكتاب في القرآن يحيل للكتاب الطقوسي فحسب، وليس الكتاب المقدّس، وهذا انطلاقًا من كون العرب لا يعرفون إلا هذا الكتاب، حيث الكتاب المقدّس لم يكن متاحًا للعامة ولغير اليهود والمسيحيين =

يُمثِّل مرجعية ويمتلك ـ كما تعبّر ـ «سلطة مطلقة، تقضي بأن نرىٰ من الواجب اعتقادَ كلّ ما يقول، وأن نُكِنّ له الاحترام المطلق»، فترىٰ بواليفو أنّ القرآن في إحدىٰ استراتيجياته لتأسيس سلطته يحيل إلىٰ دلالة القداسة والسلطة للكتب المقدّسة السابقة، وهذا إما بطريقة مباشرة عبر إعلان المصدر الإلهي والمفارق لهذه الكتب وسلطتها علىٰ متلقيها، وكون القرآن متنزّل من ذات المصدر المفارق، أو عبر الإحالة الضمنية للكتب السابقة عبر تشابه بعض الألفاظ مثل «قرآن» و«مثاني» مع «قريانا» و«مشنا»، وأنّ هذه الاستراتيجيات القرآنية لا تقف عند حدّ إعلان سلطة للقرآن مشابهة لهم عبر

= بالأحرىٰ، وهذا في ظنّنا غير دقيق، حيث يفترض كون القرآن يخاطب العرب وحدهم، وهذا يتجاهل التعدّد في طبقات المخاطبين بالقرآن في الجزيرة ومحيطها، ففيهم اليهود والمسيحيين ذوو المعرفة قطعًا بالكتب المقدّسة التي يحيل لها القرآن في صورتها الكاملة التي تتجاوز الطقسية، كذلك فإنّ العهد القديم لا يمثّل مجرّد كتاب طقسي عند اليهود، ربما هذه هي دلالاته الأعمق في المسيحية بسبب تصوّرها عن تجسّد الكلمة، وبالتالي كون تلاوة الكتاب المقدّس تنتهي في المسيحية للمشاركة الطقسية في المسيح، حيث المسيحية «ليتورجي الكلمة»، لكن الأمرَ مغايرٌ في اليهودية، بل حتىٰ في المسيحية نفسها تظلّ للكتاب وظائف أخلاقية واجتماعية وليس فقط طقسية، من هنا تظلّ ثمة مستويات تأويلية عديدة للكتاب المقدّس مسيحيًّا «أخلاقيًّا وروحيًّا»، كلّ هذا يجعل حصر دلالة مفهوم الكتاب في الكتاب الطقسي انطلاقًا من وضعية المتلقين له كما يفترض شولر وغيره، غير دقيق. انظر: جمع القرآن كعمل مدوّن، هل يمثل براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية، غريغور شولر، ترجمة: مصطفى الفقي، منشورة علىٰ موقع تفسير.

فعل التوازي والاستعياب/ الهيمنة، بل إنها تصل حدّ إعلان الانفراد التام بهذه السلطة، فالقرآن وبعد إعلان هذه السلطة يتّهم الكتب السابقة بالتحريف، مما يعني أنّ القرآن يتحدّث عن ـ أو قل يؤسّس ـ «سلطة كتابية» هو وحده المستفيد من استحضارها كما تعبر بواليفو[١].

هذه الحجيّة والسلطة التي منحها القرآنُ لنفسه عبر مفاهيم المرجعية الذاتية، خصوصًا مفهوم «الكتاب»، وعبر إعلان هيمنته على «الكتب السابقة ذات السلطة المنتهية»، وعبر مفهوم «التنزيل» بما فيه من إيحاء بسرية وسلطة كما تقول بواليفو[٢]، هي التي تشكّل ما تسميه بواليفو «إعلان سلطة القرآن في القرآن»، وهي الخطوة الأولى التي افترضت جمع القرآن لاحقًا، فيما تسميه آن سيلفي بواليفو بـ«التثبيت الفعلي للنصّ»، وهي خطوة لا يمكن أن تتم إلا بعد إعلان السلطة داخل النصّ أولًا، وتقبل المجتمع لها ثانيًا[٣]، واستعداده لحسم الخلافات حول تفاصيلها وتبيين حدودها كما أوضحت نويفرت وغريغور شولر.

---

(١) عرض كتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)، ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، منشور على موقع تفسير.

(٢) عرض كتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)، ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، منشور على موقع تفسير.

(٣) راجع: إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشور على موقع تفسير.

إلىٰ جانب هذه الدراسة السانكرونية لـ« سلطة القرآن داخل القرآن » التي قامت بها بواليفو، ونويفرت جزئيًّا، فثمة دراسات دياكرونية مهمّة في نقاشنا كتلك التي قام بها نيكولاي سيناي، والتي تحاول تحقيب تطوّر مفردات المرجعية الذاتية للقرآن لتشمل « الكتاب » « أم الكتاب » « التفصيل » ودلالة هذا علىٰ سلطة النصّ وعلاقته بالكتب الأخرىٰ، وإن كانت نتائج دراسة سيناي لها تفاصيل مختلفة قليلًا بسبب اختلاف المنهج، خصوصًا في فهمها دلالة « كتاب » وعلاقتها بالقرآن وبالكتب السابقة عليه وعلاقتهم بأم الكتاب، إلا أنها في الأخير تصل لنفس نتيجة تغليب حيازة القرآن للسلطة قبل عملية الجمع، وهذا من حيث كون القرآن يعلن ذاته كـ« تفصيل » النصّ الأصلي أو « أم الكتاب »، مما يجعله يحوذ نفس سلطة الكتب السابقة المنزلة من ذات المصدر، وأنّ هذه السلطة التي يعلنها القرآن لِذَاته عبر موازاة وضعيته بوضعية الكتب السابقة، هي ما أثارتْ ـ وفقًا لسيناي ـ انتقاد المخاطبين، حيث يرتبط في تصوّرهم الكتاب السماوي المقدّس بكتاب مُدَوَّن وكامل لم يكن القرآن قد تحوّل إليه بعد، فكانت انتقاداتهم تساؤلًا عن مدىٰ تمثيل القرآن للكلام الإلهي ومدىٰ حيازته السلطة التي يدّعي[1]، تلك التي بدا القرآن ـ كما يعبّر جراهام ـ أكثر الكتب وعيًا بها وإلحاحًا عليها

---

(١) وجهان للقرآن، القرآن والمصحف، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، منشورة علىٰ موقع تفسير، ص٢٢، ٢٣.

وحجاجًا عنها لو قورن بالكتب السابقة التي تأسّست سلطتها بأثر رجعي[١].

كذلك فقد حاولت بواليفو في دراسة دياكرونية لمفاهيم المرجعية الذاتية للقرآن، تناول خطاب القرآن حول ذاته في السور المكية الأولى، ورغم أنّ تحليل الخطاب القرآني التعبّدي في هذه المرحلة يكشف عن عدم تبلور مفاهيم السلطة والمرجعية بوضوح، إلا أنّه وكما تلاحظ بواليفو بذكاء فإن تحليل مضمون هذا الخطاب (الأمر بالذِّكْر والدعاء، ومضمون الذِّكْر أي فِعال الله وإنذاره للعالمين)، وكذا تحليل بعض السمات النصيّة مثل صوت النصّ والالتفات في الضمائر واستخدام «قل»؛ يكشف استبطان الخطاب لمصدره، حيث يُظْهِر كلّ من «المحتوى» و«الأجرأة» ـ بتعبيراتها ـ كون القرآن قول الله، وأنه يفترض نقله بهذه الوضعية ذاتها لإبراز هذ الوضعية الإلهية تجاه مستمعيه، وهذا يبرز كيف أنه في هذه المرحلة المبكرة جدًّا كان القرآن يقدّم ذاته ككلام إلهي يَفْتَرِضُ من سامعه الطاعة والإذعان للإنذار الإلهي المذَكّر به، مما يعني أنّ السلطة بارزة في النصّ القرآني منذ مراحل شديدة التبكير في تاريخه[٢].

---

(١) الاستشراق في الدراسات الإسلامية، الدراسات القرآنية نموذجًا، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: طارق عثمان، منشورة على موقع تفسير، ص١١.

(٢) للتوسّع، انظر: حديث القرآن عن ذاته في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشورة على موقع تفسير.

وفي مواجهة القول بتأخّر «إعلان السلطة» وكونها ترتبط باستدلالات متأخّرة من المجتمع المسلم وبمراحل لاحقة من تحرير نصّ لم ينتهِ تحريره إلا في عقود طويلة لاحقة، والذي طرحه الأمريكي جون وانسبرو صاحب (الدراسات القرآنية، ١٩٧٧)؛ تبرز بواليفو في دراستها السابق ذكرها أن الحجج القرآنية حول إعلان سلطته بلاغيًّا وحجاجيًّا والدائرة حول استراتيجيات ثلاثة مركزية «الخطاب المتعلّق بأفعال الله، والكتب المقدّسة السابقة، والدور النبوي»، تُظْهِرُ تماسكًا كبيرًا، لا ينفي أثر التاريخ، لكن يُظْهِر الانطلاق من قصد موحَّد وأسلوب حجاجي خاصّ حتىٰ إن خضع لتعديلات إلا أنه يُظهِر وحدةً في الاستراتيجيات المُتَّبعة الثلاثة هذه، مما يعني نفي إمكانية كون عملية إعلان السلطة قد توزَّعت بين أفراد شتىٰ أو فترات متباعدة، وإلا لظهر هذا في تنافر البنية الاستدلالية والحجاجية والبلاغية ـ كما يظهر مثلًا في نقاشات الطبقات النصّيَّة التلمودية المتباعدة حول نفس القضية[(١)] ـ ، فهذه السلطة ـ وفقًا لها ـ قائمة في القرآن ذاته منذ

---

(١) انظر مثلًا: تحليلات جريفز في دراسته (الجبل المرفوع واختيار بني إسرائيل، رفع الجبل في التلمود والقرآن) لنقاشات التلمود المتباينة حجاجيًّا وأسلوبيًّا وفقًا لزمن كتابتها لموضوع بعينه هو علاقة رفع الجبل فوق بني إسرائيل باستحقاقهم الميثاق الإلهي وتفرّدهم به، في مقابل وحدة الاستدلال القرآني من حيث الحجج أو من حيث الهدف المركزي لتوظيف القصة، والذي يظهر في أنماط الاستعادة القرآنية لها، يُراجع: الجبل المرفوع واختيار بني إسرائيل، مايكل ويسلي جريفز، ترجمة: هدىٰ عبد الرحمن النمر، منشورة علىٰ وقع تفسير.

البداية، مستقلّة عن الصورة التي يوجد عليها، فهي قائمة كما تُعَبِّر؛ «سواء كان شفهيًّا أو مكتوبًا، نسخة أو نسخ، مجموعًا أو غير مجموع»، والأهم أنها ذاتها تبرز تماسكًا وانسجامًا نصيًّا كبيرًا في النصّ القرآني مفاهيمًا وحججًا(١).

ونحن نستغرب من أن خطاب نصر المتمحور حول قضية «سلطة النصّ» لم يستفد من هذا التراث النظري في نقاش أهم قضية في خطابه، فلم يسع لتوسّل أي من هذه المفاهيم والمناهج التي تثري نقاش مثل هذه القضية، فلم يبحث هذه السلطة داخل النصّ لا من منظور سانكروني ولا من منظور دياكروني(٢)، ولا درس مفردات المرجعية الذاتية للقرآن «القرآن،

---

(١) أشارت بواليفو لنقطة مهمّة تتعلّق بالدرس الغربي لقضية السلطة والتحرير، وهي عدم الاتفاق بين الباحثين علىٰ دلالة هذه المصطلحات، وكون عدم الالتفات لهذا يؤدي أحيانًا لعدم فهم دقيق لهذه الآراء، حيث يمكن لكاتب مثل وانسبرو أن يستخدم إعلان السلطة ويقصد عملية التحرير والتثبيت، كما يمكن لمثل بريمار أن يتحدّث عن وجود سلطة يعلنها النصّ ذاته دون تسمية هذا الفعل كفعل مستقلّ عن التثبيت الفعلي، ويعدّ تفريق نويفرت وتفريق بواليفو بين هذه المصطلحات وتدقيقها صنيعًا شديد الأهمية لضبط النقاش في هذه القضايا. انظر: إعلان سلطة القرآن في القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفىٰ أعسو، منشورة علىٰ موقع تفسير، ص٢٣، ٢٤.

(٢) الطريف أنّ نصر يرىٰ بأنه يجب علينا أن «ننخرط نحن العلماء والباحثين المسلمين في النقاش الجاري الآن حول كتابنا المقدّس، وذلك بدلًا من الانعزال الذي مارسناه، وما زلنا نمارسه، عن العالم منذ تردّدنا في ترجمة كتاب نولدكه عن تاريخ القرآن في أوائل القرن الماضي؛ فاتسعت الفجوة بيننا وبين الدراسات التي يقوم بها غيرنا»، إلا أنّنا =

الكتاب، اللوح المحفوظ، أم الكتاب، المثاني، التفصيل، الهدى، البيان، الذِّكر...» وعلاقتها ببعضها، وعلاقتها بالسياق النصّي والتاريخي(١)،

= لا نجد منه أيّ انخراط في هذا أو استفادة منه! انظر: نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، نصر أبو زيد، على هذا الرابط:

https://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2005/documents/speech-ar.html

(١) بالطبع ذكر نصر أبو زيد بعض مفردات المرجعية الذاتية للنصّ في نقاشه في كتاب (مفهوم النصّ)، مثل مفهوم «الكتاب»، إلا أنه لم يتناول هذا المفهوم من جهة سانكرونية عبر بحث صلاته ببقية المفاهيم، ولا دياكرونيًّا، حيث ذكر فقط كونه استخدم لأول مرة في سورة (ص) دون بحث علاقة هذا بسياقه أو دلالته، ولا تناوله في علاقته بالسياق التاريخي والنصّي المتعلّق بدلالة الكتاب في السياق اليهودي-المسيحي وفي توقّعات السامعين، بل اعتبر نصر الكتابة مرتبطة بكونه أول نصّ مدون، وأنه كتابٌ فارِقٌ في تاريخ الثقافة عن طريق نقلها من الحفظ الشفهي للحفظ الكتابي، وبهذا فإنّ مفهوم الكتاب يفصِل النصّ عن الثقافة الوثنية، كما أنه يفصِل نفسه عن ثقافة أهل الكتاب عن طريق كونه عربيًّا، هذا يعني أنّ نصر أبو زيد التفت لما يحمله كون «الكتاب» عربيًّا من الانفصال عن كتب أهل الكتاب «غير العربية»، ولم يلتفت لأن كونه «كتاب» يعني بداية تحويل «الأميين» لأصحاب «كتاب» كأهل الكتاب، ويعني الاشتراك في دلالة الكتاب المقدّس ـ ذي السلطة والمرجعية ـ التي يحيل القرآن لها! بل وحين قرّر نصر بحث دلالة الكتاب في سياق النصّ التاريخي فقد درسها في سياق الشعر الجاهلي وحسب، وهنا مرة أخرى يقع نصر في ذات الخطأ بتجاهل المعجم الكتابي الذي يحيل له القرآن بوضوح والاقتصار على معجم سياق الجزيرة منزوع الصلة تمامًا بالأديان الكتابية. كذلك فقضية كون الكتابة مرتبطة بالمكتوبية ونقل الثقافة من الشفاهة للتدوين ليست بهذا الوضوح الذي يظنّه نصر حين يعتبر الكتابة السابقة على القرآن اقتصرت على المدونات الممتازة، حيث يفترض الكثيرون كون العرب كانوا يدوّنون بالفعل قبل =

بل بكلّ بساطة اعتبر أن الجمع هو المسؤول عن إقحام هذه السلطة على نصّ قرّر هو (نصر) دون أيّ تحليل من أي نوع أنه لا يحملها، لذا يصعب القول أنّنا في خطاب نصر أبو زيد أمام نقاش جدِّي وفق أيّ منهج كان لقضية «سلطة النصّ»، على مركزيتها الشديدة في خطابه، بل نحن أمام مجرّد نفي لها ـ أو تخلُّص منها بالسيف على طريقة الإسكندر ـ لتصوّر أنّ التخلُّص منها سيكون هو الطريق الملكي لتحقيق الاندماج بالحداثة وتحقيق رهانات الخطاب جملةً وتفصيلًا.

كما ذكرنا فإنّ نصر أبو زيد في مرحلة الخطاب الثانية قد ربط بين «سُلْطَة النصّ» وبين «نصيّة النصّ/ انطوائه على وحدة دلالية»، وربَطَ هذه الوحدة بـ«جمع النصّ»، وإذا كانت «سلطة النص» وكما رأينا سابقة على جمعه بل هي ما تفترضه، فإنّنا نريد الآن الانتقال للشقّ الآخر من تلك الروابط التي يقيمها نصر، أي صلة الجمع بـ«نصية النصّ/ وحدته»، مما

= القرآن، كما أشار لهذا غريغور شولر مرارًا في كتاباته المهتمّة بالكتابة والشفاهة قبل الإسلام وفي صدره.

أما عن مفهوم اللوح المحفوظ فلم يتناوله نصر ضمن سياق النصّ ذاته ولا سياق نصي وتاريخي أوسع، بل انخرط في نقاش التلقي الكلامي الشيعي والصوفي له! انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٤٩، ٦١، ٦٢، ٦٣. ويُراجع: تدوين القرآن، ملاحظات على أطروحتي وانسبرو وبورتون، ترجمة: حسام صبري، منشورة على موقع تفسير.

يعني عودة خطوات أكثر للوراء، فلا نقف عند لحظة تدوين المصحف (الجمع وعلاقته بالسلطة)، بل نتخطاها إلى لحظة القول القرآني ذاتها، لحظة «الظاهرة القرآنية» بتعبيرات محمد أركون، لنتساءل حولها وحول طبيعتها، وهل يظهر القرآن في هذه المرحلة السابقة على التدوين والجمع كخطابات تداولية مرتبطة بالسياقات التاريخية للمخاطبين كما يفترض نصر أبو زيد أم تظهر فيها «الوحدة»؟

وهذه الأسئلة عند هذا الحدّ لها مستويان من النقاش، **الأول**: يتعلّق بوضعية القرآن في المرحلة الشفهية، وطبيعته التداولية، وهل تُمثِّل تداولية نصر التي تربط الخطابات القرآنية بوضعيات تاريخية متغيرة تنفي الوحدة تعبيرًا دقيقًا عنها أم لا؟ وهذا المستوى يظلّ مستوى نصيًّا، **أما المستوى الثاني**: فيتعلّق بطبيعة القول القرآني وعلاقته بمسألة وحدة النصّ، وما هي دلالة الوحدة بالضبط؟ وهو مستوى يتخطّى النصيّة قليلًا ليرتبط بحقل علوم الأديان وفلسفتها.

فأما المستوى الأول فإنّ نصر أبو زيد يعتبر أنّ القرآن له طبيعة خطابية تداولية تم قَتْلُها عبر جَمْعِهِ الذي أخفى هذه التداولية والحوارية حين أُخْضِع القرآن لترتيب مختلف وفُرِضَتْ عليه نصيّة ربطته بتقنيات تأويلية مغايرة، وهذا رأي يتّفق فيه بشكلٍ ما نصر أبو زيد مع أنجيليكا نويفرت التي يتركّز اشتغالها بالأساس على «الوضعيات الحوارية للقرآن» وربطه بالوضعية

الاجتماعية له Sitz im Leben[١]، إلا أنّ اللافت في مقاربة نويفرت لعلاقة شفاهة القرآن وبعدها الحواري الأساسي بنصيّته هو أنها لا تقدّم هذا كخلاف بين «الخطاب الحي» وبين جمعه الذي قتله حين حوله إلىٰ «نصّ ميت»، حيث تعتبر الجمع عملية يفرضها القرآن أصلًا من حيث تأسيسه لسلطته كما أسلفنا، لذا فهي تعتبر هذا خلافًا بين «وجهين للقرآن» كما هو عنوان إحدىٰ أوراقها؛ (القرآن غير المدوّن)، و(المصحف المدون)، مع التركيز علىٰ كون الوجهين مرتبطين، من هنا يكون الجمع قد مثَّل امتدادًا للحالة التدوينية للقرآن، لكنه أخفى الحالة قبل التدوينية من القرآن أو «الدراما القرآنية» الخاصّة كما تُعبِّر[٢].

إلا أن هذه الدراما القرآنية والوضعيات الحوارية القرآنية فيما قبل التدوين تظلّ عند نويفرت مشدودة تمامًا لبعض المرتكزات للنصّ تمثّل سلطته النصيّة التي ستتجلّىٰ في التدوين والجمع ـ بعد قليل نتحدّث عن مصدرها تفصيلًا ـ ، وهذا لأن عملية بناء كرونولوجية النصّ عند نويفرت لاكتشاف هذه الطبيعة الحوارية، والتي تتبع فيها المحدِّدات الشكلية والموضوعاتية للوحدات القرآنية «مقاطع السور وأقسامها»، في تطوير من

---

(١) هذا المصطلح مستخدم في النقد الكتابي، ويعني تحديدًا سياق إنشاء نصّ ما، ووظيفته، والغرض منه في هذا السياق، وهو أشمل مما قد يفهم من الوضعية الاجتماعية.

(٢) وجهان للقرآن، القرآن والمصحف، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، منشورة علىٰ موقع تفسير، ص١٥، ١٦.

نويفرت لنظام تحقيب نولدكه عبر إبراز وحدة الأسلوب، والتركيز كذلك على المحتوى الموضوعاتي لتلك الحقب؛ تظلّ عملية تحليل لكتل نصيّة كبيرة أو (بيريكوبس)(١)، هي ما يتيح ربطها بتحقيبات زمنية ذات بُعْدٍ

---

(١) تشير هذه اللفظة إلىٰ مجموعة من النصوص المرتبطة ببعضها، لكنها تحمل دلالة ليتورجية مهمّة، خصوصًا في تناول نويفرت لها، وهو كونها مجموعة نصوص يمكن قراءتها في جلسة ليتورجية واحدة، وهو مرتبط بكون نويفرت تعتبر أنّ القرآن في مرحلة أولىٰ من تطوّر الإسلام مثّل نصًّا ليتورجيًّا، وأن هذه الليتورجية هي ما أبرز وحدة موضوعاته، قبل مرحلة ما تعتبره استقلالًا نصيًّا للقرآن عن الشعائر، وتوظّف أنجيليكا نويفرت في فهم عملية التحوّل المفترضة هذه من «القرآن الليتورجي» إلىٰ «القرآن النصّي»، مفهومي «الاستمرارية الطقسية» و«الاستمرارية النصيّة»، استنادًا إلى الألماني يان إسمان، حيث اعتبر إسمان في كتابه (الذاكرة الحضارية) أن الشعوب وأثناء تطوّرها مرّت بمرحلتين؛ مرحلة كانت تعتمد فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على الطقوس، حيث تعيد الطقوس الفعلية والتمركز حول أماكن وأزمنة بعينها ذكرىٰ أحداث مهمّة وحاسمة في تاريخ هذه الشعوب، ثم انتقلت الشعوب لمرحلة أخرىٰ اعتمدت فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على النصوص المدوّنة، فوفقًا لأنجيليكا مثَّل القرآن جزءًا من ليتورجي الأمة الناشئة حين كانت في مرحلة الاستمرارية الشعائرية، ثم استقلّ في مرحلة لاحقة كنصّ مقروء حيث انتقلت الأمة إلىٰ مرحلة الاستمرارية النصيّة.

وثمة هنا ملاحظة مهمّة علىٰ مفهومَيْ إسمان وكفاءتهم التحليلية في ذاتهم قبل توظيفهم في دراسة القرآن، وملاحظة أخرىٰ علىٰ توظيف أنجيليكا لهذين المفهومين.

فنحن نجد أن هذين المفهومين يفتقدان الكفاءة في تفسير كثير من العلاقات بين النصوص والشعائر داخل كلية الظاهرة الدينية من جهة، وبين الشعائر والحوادث التي تستعيدها من جهة أخرىٰ، أيْ إنها تفتقد الكفاءة في تحليل الشعائر داخليًّا في علاقتها =

= بـ(الدين)، وخارجيًّا في علاقتها بالتاريخ والطبيعة، كذلك فإن المفهومان اللذان يقدمهما عالم الأديان الألماني يتجاهلان الطبيعة الخاصّة للأحداث والأماكن والأزمنة المستعادة دينيًّا، ويسوِّيانها ـ دون دقة ـ بالأحداث التاريخية الصِّرْفة، مما يقلّل من كفاءتهما في تحليل وفهمِ الشعائر ووظائفها وعلاقتها بالنصوص وموقعها في البنية الأساسية للدين، سواء كان هذا بشكلٍ عامٍّ أو كان بشكلٍ خاصٍّ فيما يتعلق بالإسلام وبالقرآن.

أمّا فيما يتعلق بتوظيف أنجيليكا نويفرت لهذين المفهومين داخل القرآن ومدىٰ كفاءتهما في هذا السياق الخاص عبر الطريقة التي توظفهما بها، فنحن لا نجد داخل القرآن في أيٍّ من مراحله تلك الاستعادةَ للأحداث التاريخية الخاصّة بالأمة التي تجعلنا نعتبره (أرشيفًا للذاكرة الحضارية)، ولعلّ أنجيليكا نويفرت ذاتها أشارت لهذا حين اعتبرت أن القرآن مختلف عن التوراة من حيث إنه لا يمثل علىٰ غرارها (تاريخ خلاص)، كذلك فإن تطبيق نويفرت لمفاهيم (إسمان) يفتقر للسلامة المنهجية من حيث إننا لا نجد فيه أيّ محاولة لموقَعة القرآن ضمن الشعائر الإسلامية الأخرىٰ، بل وضمن النظام الشعائري الإسلامي الأشمل «النظام الشعائري أوسع من الشعائر، حيث ينضاف للشعائر الأزمنة المقدسة والأماكن المقدسة»، أو أيّ محاولة لاكتشاف هذه الصلة المفترضة بين النظام الشعائري الإسلامي عامّة ـ وفي قلبه القرآن ـ وبين تاريخ الأمة الناشئة الباحثة عن استقلال هُوِيّاتي، ولعلّ هذا يُفْقِد استخدامَ المفهومين وتطبيقَهما علىٰ القرآن عند نويفرت أيَّ كفاءةٍ.

انظر:

Structure and the Emergence of Community.

والمنشورة ضمن:

The Blackwell Companion to the Quran, edited by: Andrew ribbin, Blackwell publishing, 2006.

وانظر: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، ص٢٢، ٢٣، منشورة علىٰ موقع تفسير، وللتوسع حول نقد مفاهيم =

سجالي لاهوتي حول القضايا العقدية الكبرى التي يثيرها باستمرار المجتمع المستمع للنصّ فتشكّل وضعيات لحوارِ النصّ معها(١)، في حين يتم استكشاف هذه «الوضعية الخطابية» عند نصر عبر الإشارة إلى بعض آيات قصيرة «مثل آيات الزواج من أهل الكتاب كما تقدّم معنا» ـ أقلّ في الحقيقة من وضعية التلفظ نفسها أو من «حدود الكلام» المفهوم للسامع بتعبير يستعيره فلاورز من باختين، كأقصر وحدة أدبية قرآنية ممكنة للتحليل كوحدة خطابية ـ تتناول تدبيرات تشريعية تُرْبَطُ بشكلٍ فضفاض بمراحل اجتماعية متصوّرة عن العلاقة بأهل الكتاب «خطاب تباعد»/ «خطاب تعايش»، دون أن يقوم نصر بتقديم أيّ مستندات لاهوتية لهذه العلاقة ومراحلها وتطوّراتها داخل القرآن وفي حقب الدعوة المسابقة له وموقع هذه القضية المحددة

= إسمان وبيان عدم كفائتهما في تحليل النظام الشعائري الإسلامي، انظر: فرضية القرآن الليتورجي في الدرس الاستشراقي المعاصر، طارق حجي، منشور على موقع تفسير.

(١) في مقدمة نويفرت لكتاب (quran in context)، تعتبر نويفرت أنّ هذه الصلة بين نشأة القرآن ونشأة الأمة والحوار مع التقاليد الدينية الأخرى والوظائف الليتورجية والاجتماعية للنصّ مفوّتة في تاريخ الاستشراق، الذي اهتم إمّا بربط القرآن بالكتب السابقة كاستعارة منها مع جيجر وشباير وغيرهما، أو اهتم بدراسة تاريخ النبيّ عبر كرونولجي القرآن.

انظر:

Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu, edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, pages 10,11,12.

«أي الزواج من الكتابيات» منها، وهذا التعامل الانتقائي والعزلي مع الآيات، والذي ينزعها عن أيّ سياق معقول للتلفظ والسماع والتجاوب والحوار «بمعنىٰ أي وضعية كلام ممكنة»، ويحيلها لآيات معزولة تقصر تمامًا عن استكشاف أيّ «وضعية خطابية»، ينزعها بطبيعة الحال عن أيّ سياق تاريخي مفهوم أو أيّ «وضعية اجتماعية» بالمعنى الدقيق.

هذا يجعل «الوضعيات الحوارية» عند نويفرت هي وضعيات يدير بها القرآن كـ«هدىٰ» و«بلاغ» (البعدين الآخرين في المثلث المفاهيمي الذي يميّز القرآن به ذاته وفقًا للمستشرقة الألمانية) مجموعة قيمِه ومقاصدِه المركزية المراد تكريسها في حجاج مع المحاورين وتناصّ وهيمنة نصيّة علىٰ كتبهم ونقاشاتهم، في حين تصبح عند نصر محض مواقف متشذّرة ومعزولة عن أيّ سياق تاريخي أو اجتماعي أو لاهوتي، وحين تحلّل نويفرت هذه المقاطع النصيّة فإنها ـ وفقًا لها ـ تُبْرِز ترابطًا نصيًّا كبيرًا يظهر في المفاهيم والأدوات البلاغية وفواصل الآيات والطرق الحجاجية كذلك(١)،

(١) ينظر في هذا السياق: دراستها (مريم وعيسىٰ: موازنة الآباء التوارتيين)، حيث درست فيها نويفرت قصة مريم وعيسىٰ في سورة آل عمران مرتبطة بمعظم مفاهيم السورة حول الفتنة والزيغ والتأويل، واستطاعت عبر استخدام المحدّدات النصيّة الوقوف علىٰ الروابط الشكلية والموضوعية للسورة، وعبر كذلك الاستعانة بمفهوم الجندر الوقوف على الروابط الموضوعية داخل السورة وربطها بجدال لاهوتي مركزي حول النبوّة والنسب الابراهيمي والإسرائيلي، وهو ما يعتبر أحد التطبيقات المهمّة لما تراه نويفرت=

مما يعني أنّ تحليل هذه الوضعيات الحوارية ذاتها في سياقها الاجتماعي/ الحياتي المحدّد يكشف أنّ «النصّية/ الوحدة» ليست غائبة أبدًا عن مرحلة القرآن ما قبل المدون، بل إنها تَبْرُز موضوعاتيًّا وتركيبيًّا وسياقيًّا حين يتم تناولها ككتل نصيّة تلائم وضعيّات التلفّظ بها والوضعيّات الاجتماعية لحضورها (سور/ مقاطع سور عند نويفرت)، أما نصر فلا يحلّل هذه الوحدات التي تمثّل عنده وضعيات تداولية نصيًّا لاكتشاف تماسكها من عدمه، ببساطة لأن تلك الوحدات التي يستخدمها نصر كدليل على هذه الوضعيات تظلّ أصغر من أن يتم تحليلها أصلًا!

والطريف أنّ هذه «النصيّة» هي ذاتها ما يبرَز مدى تعقُّد وتشابك علاقة القرآن بمحاوريه والدّور الكبير لهم الذي تظهر أصداؤه في القرآن ذاته، حيث تفترض نويفرت إمكان إعادة بناء الاستجابة الاجتماعية واللاهوتية لمجتمع القرآن للقرآن عبر تحليل جدال مرتكزاته النصيّة مع هذا المجتمع الفاعل في مواجهة هذه المرتكزات استيعابًا منه لها ونقدًا ورفضًا، في حين يغيب في نموذج نصر أيّ دور للمحاوَرين، الذين يتحوّلون لمجرّد مخطابين

= من كون السورة هي وحدة أدبية قرآنية فريدة وذات تماسك، كذلك فرغم أنها تحلّل هنا سورة واحدة إلا أنها تنتهي في نهاية دراستها لاستعادة مسألة النسب الإبراهيمي للنبوّة كمسألة أكثر مركزية في النصّ تقرأ هذه السورة في سياقها. انظر: مريم وعيسى: موازنة الآباء التوراتيين، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

مستمعين غير فاعلين وغير بادين علىٰ صفحة القرآن أو في أصدائه، وهذا عكس ما يرومه نصر من إعطاء مركزية لمتلقي النصّ.

وهذا يفضي بنا للمستوى الآخر من محاولة إجابة سؤالنا، وهو ما يتعلّق بعلاقة وحدة النصّ بطبيعة القول القرآني: **ومن ناحية منهجية فسؤالنا في هذا المستوىٰ مُوَجَّه بالأساس لعمق منهجية نصر أبو زيد، حيث هو تساؤل حول ألسنية نصر وحول تعامله مع الهرمنيوطيقا ومدىٰ استفادته من المناهج المعاصرة في دراسة النصوص والأديان، وحول مدىٰ قدرة الآليات الحاضرة في عدّته المنهجية والمستقاة من هذه الحقول على الوصول إلىٰ بلورة رؤىٰ متماسكة في قضايا مثل «وحدة النصّ الديني» ومثل «الآمرية الإلهية» التي اعتبرهما نصر عائقًا أمام رهانات الخطاب. فبأي قَدْرٍ كان علىٰ نصر توسعة عدّته المنهجية من أجل الولوج لهذه المساحات ونقاشها نقاشًا جدّيًّا يتناسب مع مركزيتها هذه في خطابه؟**

فبداية ورغم الإقرار بكون مسألة «وحدة النصّ» هي مسألة يمكن مناقشتها نصيًّا، وعبر مناهج وأدوات تستكشف مدى الترابط والتماسك النصّي من الناحية الشكلية والتركيبية وبتحليل الموضوعات والسمات الأسلوبية والبلاغية لمقاطعِهِ ووحداته كما فعلتْ نويفرت وبواليفو وشتيفان فيلد وميشيل كويبرس ونيل روبنسون وغيرهم ـ وعلىٰ أيّ حال فهذا أمر لم نَرَه في خطاب نصر أبو زيد الذي لم يفحص هذه الوحدة بأيّ شكلٍ كان في

أيّ من كتاباته من أجل نفيها على أساس واضح ـ ، إلا أنّنا لا نظنّ أنه بالإمكان تناول قضية «وحدة القرآن» أو «وقائعيته» بالتعبير الأشمل والذي يتّصل بـ«طبيعة القرآن» دون توسعة العدّة المنهجية في خطاب نصر، حيث إن اكتشاف «طبيعة القول القرآني» ليست مجرّد مسألة نصّيَّة أو فيلولوجية ـ رغم فائدة هذا فيها ـ بل ترتبط بإدراك سمات القداسة التوحيدية كذلك، فـ«الكتاب الديني» ـ أيّ كتاب ديني ـ هو التجلّي السردي لـ«قداسة ما»، سواء كانت هذه القداسة حقيقية أم غير حقيقية، مُعايَنة أم مُتخيَّلة، تاريخية أم أزلية، في كلّ الأحوال لا يمكن دراسة طبيعة القول الديني في دين ما بعيدًا عن سمته تلك، حيث هذه القداسة التي يعدّ القول الديني تجليًا لها هي التي تمنحه خصائصه وتفرّقه عن غيره من الأقوال والأنماط السردية المرتبطة بأشكال أخرى من تنظيم فضاء القداسة(١).

---

(١) نقصد بالتجلي السردي للقداسة، هذا الوجه من الثلاثة أوجه التي تشكّل الدّين، أي المعتقد والسرد والشعائر، حيث إن الدِّين بما هو تعديل في فضاء القداسة لإعادة تعريف حدودها داخل عالم ديني خاصّ، فإنّ هذا التعديل يتم بالأساس عبر الشعائر وعبر السرد، فالشعائر هي التي تعمل على إعادة خلق «الجسد في العالم» لتحويل المقدّس لمقدّس معيش، ولبناء الزمان والمكان بشكل يرتبط بإعادة البناء هذه، والشعائر تقوم بإعادة التأسيس هذه بشكلٍ دوري لضمان صرف قيم المقدّس في الاجتماعي واليومي، أما السرد فيتكفّل بإعادة خلق العالم التاريخي والطبيعي (العادي) عبر دمجه داخل سردية دينية تبدأ قبل هذا العالم وتخترقه وتتجاوزه، لتربطه بالأصل وبالمآل، ولتبرز فِعال المقدّس فيه؛ لذا فحين نتحدّث عن كون القرآن هو القول السردي للإسلام، =

وبالنسبة للقرآن فإنّه القول الديني الذي يُمَثِّل التجلي السردي للقداسة التوحيدية الإسلامية، مما يعني ضرورة بحث سماته عبرها، فهي التي تمنحه خصائصه التي يفترق بها ـ كما يُكَرِّر نصر نفسه ـ عن أنواع أقوال أخرىٰ كالكهانة والشِّعْر، وهي الأقوال المرتبطة بتنظيمات أخرىٰ لفضاء القداسة تنغرس في التصوّرات العقدية والشعائرية الجاهلية. لكن ما يقف حائلًا دون هذا في خطاب نصر، هو إصرار نصر علىٰ اعتبار القرآن مجرّد نصّ لغوي،

= فلا نقصد بهذا كونه نصًّا قصصيًّا، أو كونه نصًّا تمثيليًّا أو تَخْيليًّا علىٰ طريقة رؤية بعض الفلاسفة المشائيين، أو كونه نصًّا يحمل مراتب تخيلية وجدلية وبرهانية تناسب كلّ فئة من فئات متلقي النصّ، بل ما نقصد هو كونه بتعدّد إستراتيجيات بنائه وحجاجه عن مرتكزاته، يظلّ يبني كلّ هذه الإستراتيجيات ضمن بيانه بسردية أشمل عن العالم الديني لا تني تتكرّر كاشفة عن أصل عالمنا ومآله ومعناه الحقّ.

كذلك فإنّ القرآن كنصّ ديني فإن معظم مساحاته تظلّ دائرة حول المحدّدات الإنسانية الكبرىٰ مثل الموت والمقدّس والجنس والعنف والزمن والشَّرّ، وهي المحدّدات التي تخرج بطبيعتها عن البرهانية ولا تظهر إلا كجزء من قول شامل يغرسها في سردية عن الأصل والمآل والمعنىٰ، فالسرد كمقولة لا يُرادف اللاعقل، لكنه في ذات الوقت يتعالَىٰ على البرهان والمنطق، من حيث البرهان والمنطق حصرٌ للعقل وعائقٌ له عن فهم عالم يختلف تمامًا عن عالمنا ويتجاوز حدوده الطبيعية والتاريخية والمنطقية، ومن حيث الإيمان هو فعل وإن كان حقًّا لا يضادّ العقل، إلا أننا ـ وكما يقول إلياد ـ لا نتديّن بالعقل وحده، بل بكامل الشخصية إن استعرنَا من بول تيليش، والدلالة التفصيلية لمفاهيم العالم الديني وإعادة التأسيس والرمز والجسد في العالم مبثوثة طوال هذا الكتاب في متنه وحواشيه.

دون تحديد طبيعة هذا القول اللغوي[١]، وعلى اعتبار التباعد الذي يُحْدِثه القرآن بينه وبين الكهانة والشعر محاولةً للتخلّص من التصوّرات الأرواحية و« الوقوف على بوابات العقل » في رؤية ـ تأويلية إسقاطية[٢] ـ كما أسلفنا، دون أن يحاول بحث صلة هذا التباعد بالسمات الخاصّة للإله التوحيدي التي تتجلّى سردًا في القرآن وعلاقتها بالديانة الجاهلية ـ كما سنحاول أن نوضّح ـ ، وهذا يعزل النصّ عن ما يمنحه ماهيته « القداسة التي يجليها »، لينشغل الخطاب بدراسة قرآن لم يتم عزل قداسته ولا أزليّته عن التحليل فحسب، بل كذلك « نبويّته » أو « دينيّته »، حيث صار محض كتاب لغوي لا سمة له[٣]!

---

(١) نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، علي حرب، الدار البيضاء، بيروت، ط٥، ٢٠٠٥، ص٢٠٧.

(٢) انظر: هامش رقم (١) ص١٣٥.

(٣) يشير الباحث الماليزي يوسف رحمان في دراسة له حول نصر أبو زيد، إلى بعض الآراء في حقل دراسة الكتاب المقدّس التي تصرّ على أهمية استحضار دينية النصّ الديني كمحدّد في دراسته بعيدًا عن كون الباحث يؤمن بهذه الدينية أوْ لا، لكن الغريب هو أنّ رحمان سريعًا ما يعتبر أنّ الخلاف بين استحضار دينيّة النصّ أو عدم استحضارها هو خلاف بين « محافظين » و« ليبراليين »، في استخدام لتعابير سياسية وأيديولوجية واضحة، ويتجاهل كونه خلافًا حول الظواهر ومحدّدات دراستها مرتبطًا بمسألة المصطلحات التي يعبّر بها النصّ عن نفسه كما يقتبس، أو ما يتم التعبير عنه بمفردات المرجعية الذاتية، مما يعني أنها مسألة معرفية! =

والغريب أنّ نصر يصادِرُ على عدم أهمية بُعْدِ دينية النصّ هذا من البداية كمنطلق لخطابه ومؤسِّس لاشتغاله حتى دون بحثٍ دقيقٍ لهذا النصّ نفسه وعلاقته بالدّين الذي يجليه سرديًّا، فيصرّ على الاقتصار على المنهج اللغوي في دراسة القرآن، رغم كون هذا المنهج غير قادر أبدًا على الكفاية في قراءة القرآن الذي يحتاج لمقاربة متعدّدة المنهجيات تناسب كونه فضاء تأويليًّا هائلًا بتعبير عليّ حرب[١]، ويعتبر ببساطة أنّ الحديث عن بلورة «ألسنية دينية» تناسب القرآن كقول ديني مجرّد «تطمينات» مُقدَّمة للمخالفين[٢]، وليس تأسيسًا منهجيًّا لطبيعة هذا القول يسبق كلّ تحليل له.

لكن الأكثر غرابة وطرافة هو أنّ نصر ورغم حاجته لتوسِعَة أدواته المنهجية، إلا أنه لم يكن محتاجًا إلى انتهاج مناهج خارجة كثيرًا عن الألسنيات والهرمنيوطيقا حتى يستطيع تأسيس نقاش جدّي لهذا الإشكال، فالمناهج الألسنية والتأويلية ذاتها كانت تتيح لنصر بالفعل إمكانات هائلة في دراسة طبيعة القول القرآني، وهذا لانفتاح كثير من مقاربتها على إشكالات السرد والأسطورة التي تُعَدّ مساحة مشتركة بين اشتغال مناهج قراءة

= انظر:

The qur'an in Egypt III: Nasr Abu Zayd's Literal APProach, Yusuf Rahman, Coming to terms with the Qur'an/A volume in honor of Professor Issa Boullata, McGill University, islamic Publications International; 1st edition, 2008, p 230.

(١) نقد النصّ، علي حرب، ص٢٠٨.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٢٢.

النصوص ومناهج تحليل الأديان في مساحة مخصوصة هي طبيعة القول الديني، ولعلّ أبرز مثال هو ريكور الذي يذكره نصر سريعًا دون استفادة منه(١)، والذي قد أسّس لمقاربة لافتة في هذا السياق، حيث اعتبر أنّ ثمة هرمنيوطيقا توراتية ذات فرادة ـ حالة خاصّة لنوع الهرمنيوطيقا العامة...، وحالة فريدة في الآن ذاته(٢) ـ، تتأسّس على خصوصية النصّ التوراتي المرتبطة بطبيعة الإله العبراني ـ وهي مقاربة استفاد كثيرًا منها أركون على سبيل المثال ـ، ألم يكن من الممكن الاستفادة من مقاربة كهذه للسؤال حول علاقة القول القرآني بالقداسة الإبراهيمية ـ الإسلامية؟ وحول علاقة هذا بالطبيعة المفترضة لتنظيمه فضاءه خطابًا أو نصًّا؟!

بدايةً، ولإجابة السؤال عن علاقة «طبيعة النصّ القرآني» بالألوهية التي يجليها هذا النصّ، فإنّه يمكننا الانطلاق من تحليل إدانة القرآن للكهانة، والتي أَوْلَاها نصر اهتمامًا كبيرًا ـ في سياق خاصّ هو سياق مقاومة الأسطورة كما أسلفنا ـ . لكن من أجل الوقوف على الدلالة الأدقّ والبعيدة عن الإسقاط لهذه الإدانة القرآنية، فإنه ينبغي تسييق الكهانة في سياق أوسع نستطيع التعبير عنه بسياق «الكلام المدان قرآنيًّا»، ويشمل هذا الكلام إلى جانب الكهانة «الشعر، اللغو، زخرف القول، الأسطورة»، ونحن نجد اهتمامًا قرآنيًّا مبكرًا

---

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢١٧.

(٢) من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠١، ص٩٩.

جدًّا بإدانة الكثير من الأنماط السردية السابقة في سبيل تأسيس أقوال سردية جديدة، كالقصص أو كالقرآن في مجمله كنمط سردي خاصّ مختلف عن الشِّعْر والسّجع، وهذا التقسيم للكلام والذي يقوم به القرآن في مرحلة مبكّرة جدًّا فيميز ضمن نسيجه بين كلام مقبول قرآنيًّا وآخر مُدَان قرآنيًّا، يكشف عن مدىٰ مركزية «الكلام» في العالم الديني التوحيدي من حيث هو عالم متمحور حول «البيان الإلهي».

ورغم التفات بعض الكتابات لهذه الإدانات القرآنية ومدىٰ حسمها وأهميتها بعيدًا عن مساحة نقد التصوّرات الأرواحية التي اهتم بها نصر، إلا أنها دومًا قد اعتبرتها جزءًا من الهيمنة النصّية لا غير، بمعنىٰ أنها ليست جزءًا من بناء فضاء القداسة والصراع مع فضاء القداسة الجاهلي، هذا رغم التفات بعض هذه الدراسات لعدد من الروايات التقليدية التي صحّت أو لم تصحّ تكشف عن أبعاد أعمق لهذه الإدانة[1]، إلا أنّنا نجد عند ستيتكيفيتش في كتابه (العرب والغصن الذهبي) التفاتًا ذكيًّا لكون إدانة القرآن لأحد الأنماط السردية في الفضاء الجاهلي «الأسطورة» يرتبط بأمر يتجاوز الهيمنة النصّيَّة علىٰ أنماط السرد السابق، حيث يرتبط وفقًا لستيتكيفيتش بكونها «جاهلية»،

(١) مثل بعض الأخبار عن الطريقة التي قُتِلَ بها النضر بن الحارث وتميم بن أوس الداري، حيث تكشف ـ كما يرىٰ عبد الله إبراهيم ـ عن كونهم خطرًا على النبوّة، بالطبع هو يتوقّف عند الخطر السردي بشكلٍ ما. موسوعة السرد العربي، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الموسعة، ٢٠٠٨، الجزء الأول، ص١١٥.

بمعنى انطوائها على الجهل والعنف كجزء ملازم للمقدّس قبل التوحيدي، مما يجعل الإسلام القائم فيما يرى على التسليم يباعِد ذاته عن هذا النمط السردي وينفيه، وبعيدًا عن اتفاقنا أو اختلافنا مع تفاصيل طرح ستيتكيفيتش(١)، إلا أننا نستطيع القول بصوابه على المستوى الكلي، أي مستوى الالتفات لوجود صلة بين الصراع حول الأنماط السردية الإسلامية والجاهلية وبين الصراع حول صورة القداسة المراد تكريسها في كلّ دِينٍ منهما، وهو أمر يمكن تعميمه على كلّ الأقول السردية المدانة قرآنيًّا،

---

(١) نستطيع الاستعانة هنا بتفريق السواح بين «الأسطورة» و«الخرافة»، حيث يعتبر أن الأولى مرتبطة بمقدّس ما، في حين أن الثانية هي قصة فقدت الصلة بمقدّسها وأصبحت تُرْوَىٰ لذاتها، ما يجعلها أقرب لما يمكن أن نسميه «وثن سردي»، ونظنّ أن قصص النضر بن الحارث يمكن وصفها كخرافة وفقًا لهذا التفريق، وأن إدانة القرآن لها تأتي من اكتفائها بذاتها كـ«أيدولة»، مما يجعلها تحجب القصة القرآنية التي تمثّل «أيقونة سردية» إنْ صحّ التعبير، حيث يمثّل حضورها دلالة على وجود الله ومعرفته بالغيب وسرده فعله في التاريخ وفي الطبيعة، كذلك فإنّ القرآن يدين الأسطورة بالمعنى الذي يضعه السوّاح لها، حيث يتجلّى فيها ما يعبر عنه ستيتكيفيتش بالجهل والعنف، وهو ما يجعلها تجلي قداسة مغايرة للقداسة التوحيدية، حيث تُجلّي مقدّس يجمع بين سمات الخلق والتدمير، وهو مختلف عن المقدّس التوحيدي الذي ينفي عنه كلّ هذه السمات ويتوحّد مع الخير والسلام. انظر: العرب والغصن الذهبي، إعادة بناء الأسطورة العربية، ياروسلاف ستيتكيفيتش، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص٤٠.

لاكتشاف مساحة اختلاف القرآن عنها، وكيف يتجذَّر في النمط الخاصّ للألوهة الإسلامية.

في هذا السياق يمكن بوضوح ربط نفي القرآن الكهانة بتلك الصلة التي للكهانة بالشياطين، حيث إنّ الكهانةَ جزءٌ من حضور الشياطين «التصريفي/ السحر ـ المعرفي/ كهانة وشِعْر ـ الأخلاقي/ غيومة الشرّ والخير» في العالم الديني الجاهلي، وهو الحضور الذي يُبْرِز غيومة القداسة الجاهلية و«التباسها»، حيث تشارك الشياطين الإلهَ في التصريف والمعرفة والإيحاء فتلتبس أقوالهما وأفعالهما ضمن العالم، وهو ما يقف على الضدّ تمامًا من الرؤية القرآنية؛ فالقرآن وعلىٰ عكس هذه الرؤية، يقوم علىٰ «نفي الالتباس» نهائيًّا، حيث يُجَلِّي القرآن قَدَاسة مُوَحَّدة ومُهيمِنة وخيِّرة ـ كما يعبر تيليش وإسمان عن القداسة التوحيدية الإبراهيمية في العموم ـ ومنفية صلتها بأيّ شيطنة، فيبرز الشيطان في العالم الإبراهيمي مُقَلَّص القوىٰ كمجرّد مُغْوٍ.

وتحويلُ القرآنِ الشيطانَ لمُغْوٍ كانت عملية تتطلّب نفي كلّ ما يحوزه الشيطان في البناء العقدي الجاهلي من أدوار عديدة، فتم نفي قدرته علىٰ التصريف بنفي فعالية السحر ـ والذي يحتلّ مساحة قرآنية كبيرة لو استحضرنا توظيف قصص موسىٰ والسحرة ـ، وتم نفي قدرته على التسمُّع، بإدانة الكهانة والشِّعْر، وإعلان إغلاق السماء عن التسمُّع.

ومهمٌّ أنْ نلاحظ هنا أنه وبيْن كلّ هذه الأدوار المنفيّة عن الشيطان في

القرآن، تظلّ الوظيفة الأهم هي وظيفة التسمُّع والتي تتجلّىٰ في الكهانة، حيث إن التسمُّع يفضي إلىٰ «التباس البيان» المنوط به أصلًا نزع التباس المعجزة والسِّحْر، الخير والشرّ، وبناء العالم الديني التوحيدي الخالي من الالتباس والممركز حول القداسة الواحدة والخيرة والمهيمنة. هذه المركزية لنفي «التباس البيان» تتبدّىٰ تمامًا في القصص القرآني حول «التصريف الإلهي الخارق للطبيعة = المعجزة» و«الآمرية الإلهية الخارقة للقانون الأخلاقي والاجتماعي = الأمر المطلق المفارق»، فإبراهيم ومريم، لم يستطيعا الالتزام بالأمر الإلهي بالذّبح أو تقبُّل المعجزة الإلهية بالمسيح إلا بعد خطوة التأكُّد من «سلامة البيان»، حيث هي ما يُؤكِّد كون الْبُشْرَىٰ بالغريب الخارق ليست سحرًا، وكون الأمر بالمفارق للاجتماعي والأخلاقي ليس مسًّا وشرًا، وقد تجلّت سلامة البيان في قول إسماعيل: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ أو في ثبات المَلَك بعد استعاذة مريم. فيظهر هنا كون سلامة البيان الإلهي هي مركز العالم الديني التوحيدي الإبراهيمي والإسلامي الذي يتأسَّس عليه الإيمان بالمعجزة السالمة من سحر، والإذعان للأمر السالم من «تَمَنٍّ شيطاني».

من هنا نجد أنّ طبيعة القرآن كـ«بيان» هي طبيعة منغرسة تمامًا في طبيعة الألوهة التي يجليها كألوهة موحَّدة وسالمة من كلّ تناقض أو التباس، ألوهة مهيمنة وسالمة من أيّ نزاع في سلطتها التصريفية أو الآمرية أو المعرفية أو السردية. لكن ما العلاقة بين هذه الطبيعة للقرآن كـ«بيان» وصلتها بالألوهة الإسلامية وبين «وحدة النص»؟

من أجل بلورة إجابة علىٰ هذا التساؤل فإنّنا نُقَارِب مفهومنا عن «نفي الالتباس» كأساس للعالم الديني الإبراهيمي مع المصطلح المهم ليان إسمان عن «الدِّين المضادّ»، وتمييزية الديانات الإبراهيمية التوحيدية، بمعنىٰ أنه وفيما يرىٰ إسمان فإنّ هذه الأديان تقوم علىٰ «النفي»، علىٰ مقاومة ما يعارضها وتمييز نفسها عنه، في مقابل قيام الوثنية علىٰ «إمكان الترجمة»، والتي تتيح تقبُّل الآلهة والتصوّرات المخالفة كصور مختلفة لذات الحقيقة، مبرّر هذه المقاربة بين «نفي الالتباس» و«الدِّين المضادّ» يأتي من حيث إنّ عملية «نفي الالتباس» التي ذكرنا هي في عمقها عملية مَفْصَلَة ونفي دائم ودوري ـ حيث تأسيس العالم الديني وتحديد فضاء القداسة هي عملية مستمرّة كما يعلمنا إلياد ـ للرؤى التي تؤدِّي لهذا الالتباس عبر محاولة هذه الرؤىٰ استعياب القول الجديد في القديم عبر «ترجمته» كما يُعبِّر إسمان؛ لذا فالقرآن لا يميز وحيه عن الكهانة مَرّة، بل مرّات، من أجل مقاومة محاولة استيعاب الوحي داخل الكهانة، ولا يميّز ألوهيته المتعالية عن آلهة قريش مرّة، بل مرّات، كي يقاوم محاولة اعتبار الإله الجديد مجرّد اسم كأسماء الآلهة القديمة يمكن مماثلته بهم عبر «الترجمة» وعبادته إلىٰ جوارهم، هذه المجادلة الدورية حول أفكار هذه «الأديان المضادّة» مع الرافضين لها الراغبين في استيعاب أفكارها «ترجمتها» داخل رؤاهم الدينية، بغرض نفي أيّ التباس، تُبْرِز بصورة كبيرة هذه الأفكار كأفكار مركزيّة أو «قصد موحّد» بتعبير بواليفو، يعمل علىٰ شَدّ القول الديني بأكمله مهما تعدّد وتشعّب حولها. من هنا يربط القرآنُ الربا مثلًا بمعاداة الله الموجِبة لحَرْبِه، حيث لا

يواجه القرآن هذا الفعل الاقتصادي، بل ما يحمله من توثِينٍ[(١)] يجعل مواجهة القرآن له مواجهة لعمق النظام العقدي الوثني، ويربط القرآن سرد قصص الأوّلين بمنازعة الله الغيب «الرجم بالغيب في سورة الكهف»، حيث لا يواجه القرآن مجرّد السرد، بل ما يحمله من منازعة لله في «توحيد البيان»، تجعل مواجهة القرآن لهذا النمط السردي مواجهة لعمق النظام العقدي كذلك، وتصبح زيادة يوم أو إنقاصه في عدّة الشهور ـ وفقًا للقرآن ـ كفرًا، حيث لا يواجه القرآن الزيادة والنقصان، بل منازعة «الزمان المقدّس» الذي يمثّل خصيصة للعالم الديني الإسلامي ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، فهذه الأفكار العقديّة

---

(١) يرى إيريك فروم أنّ التوحيد لا يقاوم الأوثان، بل يقاوم فعل التوثين، وأنّ تاريخ الإنسان هو تاريخ مقاومة التوثين، ويعني به كلّ نشاط بشري قائم على نمط غير نمط «الكينونة»، فيدخل فيها التلقّف والكنز كجزء من نمط «التملّك»، باعتباره نمطًا ينتهي إلى ارتهان الإنسان للزائل، ويدرس فروم في كتابه (أن تصيروا آلهة) بعض الشعائر اليهودية مثل «راحة السبت» و«خبز الملة» باعتبارها مقاومة لنمط التملّك القائم على القنص واستحضارًا لنمط الكينونة القائم على الانفتاح والحب، ونستطيع القول: إن نمط التملّك يدخل فيه الكنز والربا المدانَيْن في القرآن، والذي يتم مقابلتهم بالزكاة، من حيث هي فعل يقطع ارتهان الإنسان لما يملك، للزائل، فيفتح صِلَته بالمطلق المفارق الحي، لذا ترتبط الزكاة في القرآن بصور النمو والإنبات في مقابل صور الْمَحْق التي تحضر في الحديث عن الربا. انظر: الدّين والتحليل النفسي، إيريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ص١٠٦. ويُراجع: أن تصيروا آلهة، نحو تأويل إشعاعي للكتاب المقدّس، إيريك فروم، ترجمة: سليم إسكندر حنا، دار الكلمة، ط١، ٢٠١٣، ويُراجع: الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، أغسطس ١٩٨٩.

المركزيّة «التوحيد ـ توحيد المفارقة، توحيد البيان، توحيد التصريف» تمثّل بؤرةً يدور حولها القول الديني مهما تشعَّب، «فكلّ ما في القرآن يقوم بإضفاء القيمة عليها» بتعبير كويبرس، أي إنها تصبح مرتكزًا نصِّيًّا يوحِّد دلالات النصّ ويشبه ما يتحدّث عنه أركون بكونه «البنية المركزية للميثاق»، بذا نجد أنّ «وحدة النصّ» ليست مجرّد قضية نصيّة، بل هي فكرة منغرسة في طبيعة العالم الديني الإسلامي ذاته(١)(٢).

---

(١) لو عُدْنا للدراسات النصيّة، فإننا نستطيع القول بأن تركيب النصّ القرآني وتماسكه وانسجامه النصّي أضحى بمثابة الرأي المعتبر، حتى ضمن الدرس الاستشراقي الذي درج دومًا على نفي هذا التماسك للنصّ القرآني وطالما وصفه بالتشتّت منذ نولدكه، ومع تنوّع الوحدات التركيبية المفترضة للنصّ، إلا أن ثمة إنجازات منهجية جيّدة تتمثّل في البحث عن محدّدات نصيّة وبلاغيّة وتاريخية يمكن على أساسها استكشاف بنية النصّ القرآني والوقوف على تماسكه وانسجامه بعيدًا عن المعايير الذاتية التي غلبت على التعامل الموضوعاتي مع النصّ، ومن أبرز روّاد هذا الدّرس: أنجيليكا نويفرت، وخصوصًا كتابها: (حول تركيب السور المكية)، ونيل روبنسون: (اكتشاف القرآن)، وميشيل كويبرس: (في نظم سورة المائدة)، وسلوى العوا: (العلاقات النصيّة في القرآن، الصلة والتماسك والبنية)، وغيرهم، ونقصد بكونه رأيًا معتبرًا، أنّ نفيه يحتاج لتداخل مع هذه الدراسات لإثبات عدم دقّة التحليل الموضوعاتي والبلاغي والأسلوبي الذي تقوم به وتثبت من خلاله انتظام القرآن وتماسكه ووحدته.

(٢) ينطلق فروم في تأويله الإشعاعي للكتاب المقدّس من مبدأ «وحدة النصّ»، فرغم أنّ الحديث هنا عن نصوص كُتُبَت لقرون متتالية على خلاف حالة القرآن، لكن مع هذا فإنّ فروم يقرؤها كوحدة واحدة، ويعتبر أنّ المركز الرئيس للنصّ التوراتي كان دائمًا ما يشدّ بقية محاور النصوص مهما ازدادات أو تنوّعت مصادرها؛ لذا فإنّ كلّ كلمة داخل هذا =

إذن، فبعد أنْ تبيّن ارتباط «وحدة القرآن» بطبيعته، وكون هذه الوحدة كما «السلطة» قائمة فيما قبل مرحلة التدوين؛ مما يعني عدم دقّة الربط الذي عقده نصر أبو زيد بين «وحدة النصّ» و«سلطة النصّ» وبين «جَمْعِه»، ننتقل الآن إلىٰ علاقة أخرىٰ يفترضها نصر حول «وحدة القرآن» وهي علاقتها بـ«أحاديّة المعنىٰ وجموده»، وهي العلاقة الأغرب ربما حيث لا نجد عليها أيّ دليل ـ وللمفارقة ـ ولو من منظور تاريخي صِرْف[١]!

= النصّ الكبير تأخذ دلالتها من خلال علاقتها مع بقية النصّ، وفروم يضرب لهذا مثلًا بمبدأ «تحريم التصوير»، فهذا التشريع ـ وفقًا لفروم ـ كان أصله ربما عادة ما لإحدىٰ القبائل الساميّة تمنع صنع صورة للإله، لكنه داخل النصّ العبراني أصبحت له دلالة خاصّة، هي نفي التصوير والشيئية عن الله والتأكيد علىٰ إطلاقيته.

(١) فضّلنا الاقتصار في المتن علىٰ بيان عدم لزومية هذه الروابط التي يقيمها نصر طول خطابه عبر اللجوء لقراءات تاريخية أخرىٰ؛ حتىٰ نظلّ داخل إطار التاريخية، ولنشدّد علىٰ خصوصية تاريخية نصر، في حين أننا لو وسّعنا إطار نظرتنا فسنجد بكلّ وضوح أنّ تعدّد المعنىٰ يُقام أصلًا في كثير من الدراسات القرآنية المعاصرة ـ الفكر الديني المعاصر الذي ينتقده نصر ويدّعي الإحاطة به ـ علىٰ أزلية القرآن، ولعلّ هذا يتّضح مثلًا في نظرية الظهورات المتعدّدة للقرآن التي يتحدّث عنها «كامل الحيدري»، والتي تقضي بتعدّد الظهور الموضوعي للقرآن في كلّ عصر من العصور، والمؤسّسة علىٰ تعدّد مراتب وبواطن القرآن وعدم نفاذ خزائنه أو ما يسميه «التعدّد الطولي للمعنىٰ»، ففي هذه الرؤية الشيعية العرفانية المعاصرة نجد تصوّرًا لتعدّد المعنىٰ، ونجد أنه متأسّس ببساطة علىٰ أزليّة النصّ! يُراجع: منطق الفهم، كامل الحيدري، دار فراقد، ٢٠١٣، الجزء الأول.

هذا لأننا بإمكاننا تمامًا الحديث عن نموذج لتاريخية أخرىٰ[1] غير تاريخيّة نصر ليس فيها أيّ رابط من هذه الروابط التي يتخيّلها نصر بين «وحدة النصّ» و«واحدية المعنىٰ»، فمن منظور تاريخي يُنْظَر للقرآن كنصّ تاريخي متجذِّر في تاريخ الإبراهيمية كتشكيلٍ خاصّ للقداسة وتأسيسٍ لوعي كوني منفصل عن الطبيعة، يهيكل مفاهيمه في مواجهة الدِّين الجاهلي ومعجمه اللغوي، فإنّ هذا النصّ ستكون له مرتكزات تنتمي إلىٰ «التاريخ الطويل والرمزي والحكائي» تعطيه حضورًا وحركة في مواجهة التاريخ «اليومي ـ تطورات الدعوة» و«قصير المدّة ـ تاريخ قريش عشية الدعوة»، لكنها مرتكزات تحمل في ذاتها قدرة على الحركة، وتنطوي علىٰ زخم تأويلي سببه عدم القدرة على القطع بها وكون تحديدها هو في ذاته أمر تأويلي، وكذا لارتباطها بحدود بشريّة جذريّة. إنّ المعنىٰ في هذا النصّ سيكون تاريخيًّا، سواء في بروزه الأول أو في ارتحاله، لكن في ذات الوقت لن يعني هذا كون النصّ متشذّرًا كخطابات!! فسنكون بنموذج تاريخي كهذا ـ مركّب من برامج تاريخية أخرىٰ كتاريخية العروي وفضل الرحمن وأركون، وقد ذكرنا سابقًا الفرق بينها وبين تاريخية نصر ـ أمام وحدة للقرآن لا تعني الجمود ولا واحدية المعنىٰ، وأمام تاريخية لا تعني حتمًا عدم وجود وقائعية للنصّ!

---

(١) هذا التصوّر الذي نذكره هنا يتماشىٰ مع تاريخية العروي وتاريخية جعيط وتاريخية أركون.

الآمرية الإلهية، وسلطة النصّ:

ربما كان علينا أوّلًا لفكّ هذا الارتباط الذي يقيمه نصر بين «وحدة القرآن» و«الآمرية الإلهية»، أنْ نتبيّن كلّ فكرة من هاتين الفكرتين علىٰ حِدَة ونحدّد المدخل المناسب لبحثهما، وفصم تلك الروابط التي يقيمها نصر بين «وحدة القرآن» وبين «الجمع» و«العقل الفقهي» و«سلطة النصّ»، وبينها وبين «الجمود» و«واحدية المعنىٰ»، حتىٰ نستطيع بعد هذا تقويم هذا الارتباط الذي يقيمه نصر بين «الوحدة» وبين «الآمرية» عبر مفهوم «سلطة النصوص»، ومدىٰ دقّة كون «سلطة النصّ» الناتجة وفقًا له من العقل الفقهي أو من جمع القرآن ـ وهو ما أثبتنا عدم دقّته ـ هي التي أدّت إلىٰ ظهور فكرة «الآمرية الآلهية»، وهذا للخصوصية التي لمفهوم «الآمرية الإلهية»، سواء من حيث أهميته في خطاب نصر أبو زيد، أو من حيث المدخل المنهجي الذي يُفْتَرَض لنقاشه.

كما ذكرنا سابقًا، فإن قضية الآمرية تُعَدّ في ظننا هي مركز نقاش نصر طول تمرحلات خطابه، فالتحرّر منها هو عمق رهان هذا الخطاب؛ لذا فإنّنا في مرحلة الحديث عن «وحدة القرآن» ـ في مرحلة الخطاب الأولىٰ ـ نجد مرتكزات النصّ محاولة للتحرّر من «العبودية» وتكريس «العبادية» للتحرّر من الآمرية كذلك ـ وهو ما أرجعناه لسيطرة الهمّ السياسي الاجتماعي علىٰ

خطابه، ومحاولته تجاوز معضل النهوض معرفيًّا ـ[1]، رغم هذا فإنّنا لا نرىٰ أيّ محاولة من نصر لتأسيس جدّي لنقاش هذه «الآمرية» المؤرِّقة لخطابه، بل إنّ نصر يكتفي أن يحيل هذه الفكرة إلىٰ تلك الثيمات الثابتة في خطابه، والتي يستحضرها تجاه كلّ فكرة يرفضها؛ «غلبة العقل الفقهي»، أو «سلطة النصوص»، أو «الاستشراق»، إلا أنّ كلّ هذه التفسيرات لا تُعَدّ نقاشًا جديًّا للفكرة، هذا لأن الآمرية ليست شأنًا طارئًا على الأديان، بل هي أحد أبعاد القداسة ذاتها؛ لذا فهي حاضرة في كثير من الأديان ومنها الدين الإبراهيمي الذي ينتظم داخله الإسلام ولا تحتاج لأن يغلب العقل الفقهي فيها غيره من العقول!

فإذا كانت القداسة لها وجهان؛ جذَّاب ومُنَفِّر بتعبيرات رودولف أوتو، فإنّ هذا يتجلّىٰ في طائفة من الطقوس والأوامر والتحريمات التي تفرضها الأديان (أيّ أديان)، بهدف هو ـ بدايةً ـ تنظيم العلاقة بين العالم الملتبس المسحوب من التداول (المقدّس/ المدنّس ـ الطاهر/ الدّنس) وبين العالم العادي، لتنظيم تجلّي هذه القوة التي كما أنها خالقة ومبدِعة وأنيسة فهي وحشية ومُدَمِّرة ومُنَفِّرة[2]، لذا ففي كلّ دين نظام للطقوس والأوامر

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٢) انظر: تحليلات أوتو في كتابه الكلاسيكي المهمّ، والذي يمثّل منعطفًا في دراسة «المقدّس» و«الدّين»، (فكرة القدسي)، دار المعارف الحكمية، ط١، ٢٠١٠.

والتحريمات هو «ممارسات سلبيّة تُصَنَّف في خانة الإمساك والامتناع» وفقًا لروجيه كايوا[١].

بالطبع ثمة فارق بين القداسة في الأديان غير الكتابية والقداسة في الأديان الكتابية وخصوصًا التوحيدية الإبراهيمية، فالقداسة في هذه الأخيرة ترتبط بسمات الإله الإبراهيمي، فثمة ـ كما يقول أوتو ثم تيليش ويان إسمان ـ تعديلٌ في القداسة نَحَّى الجانب المدمّر، هذا الذي أصبح متمركزًا في الْبُعْدِ الدّنس الشيطاني الخاضع للقداسة المتوحّدة بالطهارة والشاملة والمهيمنة والخيرة[٢]، كما تقدّم معنا، من هنا تأخذ الشرائع والشعائر في الأديان التوحيدية ـ الإبراهيمية أبعادًا جديدة، فهي ليست مُوجَّهة تجاه اتقاء قوة المقدّس المُدَمِّرة، بل للتحرّر من فعالية المدنّس «المُشوِّشة»، والتي تقف حائلًا بين الإنسان والإلهي عبر «إشاعة الالتباس» في الفعل والقول الإلهي[٣].

---

(١) الإنسان والمقدّس، روجيه كايوا، ترجمة: سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص٦١.

(٢) بواعث الإيمان، بول تيليش، ص٢٢، ولعلاقة التوحيدية بالعدالة والأخلاق انظر: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص٦٨.

(٣) لا يدرس نصر أبو زيد الشعائر الإسلامية باعتبارها تجلي المقدّس معيشًا بتعبير كايوا، أو باعتبار دورها في تأسيس العالم الديني بتعبير إلياد، أو جعل التصوّرات الدينية معاشة وحيّة كما يقول السوّاح، لكن في الحقيقة هو يحوِّل الشعائر ذاتها إلىٰ نصوص، حين يطبّق عليها المنهج السيميائي ليقرأها كرسائل توصيلية، ونقصد المنهج السيميائي =

= في حدوده النصيّة، حيث لا تُبْرِز دراسة نصر للشعائر توسعة للسيميائيات بحيث تستطيع استكشاف الشعائر كـ« نظام رمزي »، ولا تُبْرِز كذلك التفاتًا لسيميائية الزمان والمكان التي تنشأ عن الدلالات الدينية الممنوحة لها عبر الشعائر التي تجسّد المقدّس وتقسم الزمان والمكان إلىٰ عادي ومقدّس/ مدنّس، وبالطبع وقبل هذا ففي دراسته القرآن، لا نجد أثرًا للبعد الشعائري للنصّ في فهم طبيعته.

ولعلّ هذا يجعلنا نختلف مع صاحب الدراسة الماتعة (الإسلام والتنوير الراديكالي)، والذي اعتبر أن نصر باهتمامه بتواصلية القرآن كذِكْرٍ ولقاء بين الله والإنسان، تجاوَزَ التفويت الاستشراقي الدائم للأبعاد الروحية للقرآن؛ هذا لأنّ الذِّكر عند نصر توقّف عند كونه علاقة بين النصّ والقارئ ضمن التفاعل اليومي معه، ولم يتطوّر ليكون مفهومًا يتأسّس عليه النظر في طبيعة القرآن ونظرته لذاته ولموقِعِه في العالم الديني ولعلاقَتِه بالألوهة التي يجليها وبالعالم الذي يُذَكِّر به، بل إنّ هذا اللقاء وحتىٰ ضمن القراءة الشعائرية للفاتحة في الصلاة يُقرأ عند نصر كتواصل فحسب، فلا يظهر فيه معنى الشعيرة كعيش للمقدّس، وكصلة بالمعتقد والقصة الدينية ـ كما في تحليل مارسيل موس للصلاة- ، ولا دلالتها ولا علاقتها بالنظام الشعائري الأشمل للإسلام.

ورغم أن إصرار يوسف رحمان علىٰ كون نصر يتعامل مع القرآن كنصّ مثبَّت يتم تأويله « بتعبير ريكور » هو سابق علىٰ انتقال نصر لمرحلة القرآن كخطاب، إلا أن هذا الوصف يظلّ ملائمًا حتىٰ حين يكون الحديث عن البعد الخطابي/ التواصلي للقرآن، فلا تزال علاقةُ القرآن بالعالم الديني الإسلامي غير مقروءة ولا مهتمّ بها، بله أن يتم الاهتمام بشعائرية القرآن أو بالشعائر عامة.

انظر:

The Qur'an: God and Man in Communication, Nasr Abu Zayd, Islam and Radical Enlightenment, To the memory of Nasr Abu Zayd, Gerard Wiegers, Journal of the Dutch – Flemish Levinas Society, 2011, p 53.

وانظر: القارئ والنصّ، العلامة والدلالة، سيزا قاسم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٧٣، ٧٤.

لذا فإنّ فعالية المقدّس/ المدنّس في العالم العادي، وهي الفعالية المستمرة لـ« إعادة تأسيس العالم الديني » ليست فحسب « فعالية وجودية »، بل كذلك « فعالية وجوبية » بتعبيرات تيليش، تتجلّى في الطقوس والأوامر، والفعاليتان ليستَا منفصلتين، فهذا التجلّي الآمري للقداسة غرضه تنظيم العالَمَيْن العادي والمقدّس/ المدنّس الملتبس في غير الديانات الإبراهيمية، والعوالم « العادي والمقدّس والمدنّس » في الديانات الإبراهيمية، وربما هذا ما يجعل التجلي الآمري يزداد مع الديانات الإبراهيمية ويتعقَّد ما بين المساحات الثلاثة هذه[١] لضرورة « نفي الالتباس ».

كما يأخذ التجلّي الآمري في الديانات الإبراهيمية حضورًا أكبر بسبب قلّة التجلّي الوجودي فيها، وهذا يرجع لسمة المفارقة كَسِمَة مركزية للإله الإبراهيمي، ويَظْهَرُ قَدْرٌ من هذا التجلي في شكلِ الوصايا والأوامر التكوينية، وهو ما يرتبط بسمة الإله التوحيدي كإله متكلّم ومرسِل « مُوحٍ » ببيان، « فالكلام الإلهي وساطة المؤمن نحو العالم في كليّته، فكلّ صلة بالأشياء، أو بالجسد، أو بالخالق، تَمُرُّ بالضرورة عبر الكتاب وبفضل قوله »[٢]، فالكلام هو البيان القاضي على الالتباس كما أسلفنا.

---

(١) لتحليل جيّد ومفيد للمقدّس في الإسلام، انظر: المقدّس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٥، خصوصًا من ص٢٦ إلىٰ ص٣٢.

(٢) المقدّس الإسلامي، نور الدين الزاهي، ص١٢.

فالعلاقة بين القداسة والأمر هي علاقة أساسية متجذّرة في طبيعة القداسة «كقوّة»، وهي قائمة في شكلٍ جديدٍ يُناسب تعديل القداسة في الديانات الإبراهيمية «ذات خيِّرة ومهيمنة ومتكلِّمة»، وهذه العلاقة هي ما يعطي القولَ القرآني سلطته من حيث هو تجلٍّ للإله المفارق المهيمن على التاريخ والطبيعة والنصوص والمتجلي آمرًا، فهو «بيان أمره» الشعائري والتشريعي والتكويني، الذي يحفظ معالِمَ العالم الديني «الصّلة بين المقدّس ـ المدنّس ـ العادي»، وأما النظر لهذه الآمرية باعتبارها «صنعًا لكتالوج أو كتيب إرشادات»، أو «محوًا لفعالية الإنسان في تفاصيل حياته»، ـ سواء كان هذا فهم نصر أو خصومه الذين يستحضرهم داخل خطابه في نقاشه هذه القضايا ـ فهو فهمٌ شديدُ السطحية لهذا المفهوم ولطبيعة الأوامر الدينية في العموم(١).

(١) نجد عدم دقّة في تعامل نصر أبو زيد مع مفاهيم مثل «السلطة» و«الأمر»، نابعة من عدم مراعاة الحقل الخاصّ الذي يتناول نصر ضمنه هذه المفاهيم، فبالنسبة للسلطة فإنّ نصر يقصُر معناها على الإخضاع وعلى كونها تعبيرًا عن محو الفعالية الإنسانية، وهذا يتجاهل كون السلطة هي ـ كما يعبر إيريك فروم ـ «مفهوم عريض، يحتمل معنيين مختلفين اختلافًا تامًّا، فهي إما سلطة عقلانية، أو سلطة غير عقلانية»، وهذا من حيث السلطة هي علاقة بين طرفين، فإذا كانت هذه العلاقة بين الطرفين موجهة لخدمة طرف على حساب إخضاع الآخر، فهي سلطة غير عقلانية وفقًا لفروم، أما إذا كانت قائمة في اتجاه واحد، فهي سلطة عقلانية وفقًا له، ونحن حين ننظر للعالم التوحيدي الإبراهيمي كتشكيلٍ خاصّ لفضاء القداسة، نجد أن تصوّره للإله كإله مفارق ومتعالٍ وغني، يجعل من =

وربما هنا يمكننا تفهُّم لماذا لا يكتشف نصر هذه العلاقات ولا يضع يدَه على هذه الروابط بين (القداسة) و(التحريم) و(الأمر) سواء في الأديان عمومًا أو في الأديان التوحيدية الإبراهيمية تحديدًا، وبالتالي لا يقف على علاقتها بالقرآن وتأسيسه سلطته، وأنها هي ما تمنحه هذا السلطة فيما قبل أيّ جمع أو تقبُّل فقهي أو كلامي لا العكس، رغم اهتمام نصر الكبير بقضية الآمرية كما أسلفنا، فهذا يرجع ببساطة لسببين؛ الأول: هو اقتصار نصر في عدّته المنهجية على المناهج الألسنية، وعدم الاستعانة بمناهج ومفاهيم

= الصعب النظر للعلاقة بالإنسان باعتبارها في مصلحة طرف على حساب الآخر، وإنما تصبح صلة الإله بالإنسان قائمة في الاتجاه ذاته، فاتجاه الإنسان إلى الإله التوحيدي هو ـ كما يرى فروم في تحليله للدّين العبراني ـ مقاومة من الإنسان للميت والزائل باتجاهه نحو المفارق والأزلي، أي إنها علاقة إنماء للإنسان بما هو التعبير الأفضل عن علاقة سلطة عقلانية.

أما عن مفهوم الأمر، فإنّ نصر كذلك ينظر له كإخضاع، ويتجاهل الطبيعة الدينية لمفهوم الأمر الشعائري والتشريعي كتجلٍّ للقدسي وبناء وتأسيس للعالم الديني عبر تشكيل « الجسد في العالم »؛ أي الجسد والطبيعة مكانًا وزمانًا، كما يتجاهل الدلالة الخاصّة للمشاعر الدينية مثل « الخضوع » « الرهبة » « الانغمار » « الجلال » أمام القدسي أو « السر الرهيب » بتعبيرات أوتو، حين يماثلها بالمشاعر التي يجرّبها الإنسان ضمن علاقات الخضوع لسلطات بشرية. انظر: الخوف من الحرية، إيريك فروم، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢، ص١٣٤، الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، أغسطس ١٩٨٩، ص٤٩.

أخرىٰ تغطي المساحات التي يفتتحها الخطاب لنقاشها مثل مساحة « الآمرية » وعلاقتها بـ« النصّ » ، والثاني ، وهو الأهم : هو أنه حتىٰ لو كان نصر سيستعين بهذه المناهج والمفاهيم فربما لم تكن ستفيده بشيء ، حيث إن نصر ـ كما قلنا سابقًا ـ يُقَلِّص من الأساس الصّلة بين الإسلام والإبراهيمية إلىٰ حدّ كونها محض أيديولوجي للطبقات الثائرة !

الخطاب القرآني والحياة اليومية :

بعد أنْ تبيّن عدم قدرة الانتقال للتعامل مع القرآن كخطاب بدلًا من التعامل معه كنصّ ، علىٰ تحقيق أيّ من رهانات خطاب نصر أبو زيد ، حيث تبيَّن عدم دقّة كثير من الروابط والعلاقات التي يبنيها نصر بين « وحدة النصّ » و« واحدية المعنىٰ » وبين « سلطة النصّ » و« جمع النصّ » ، كما تبيَّن عدم دقّة كون «آمرية النصّ » و« وحدة النصّ » و« سلطته ومرجعيته » هم نتاج لـ« جَمْعِه » أو لغلبة العقل الفقهي ، بل ترتبط الوحدة بطبيعة القرآن ذاته ، كما تنبع سلطته من تحديده لموقعه كنصّ كتابي ، وترتبط سلطته بمفهوم الآمرية كذلك كمفهوم ديني وإبراهيمي مركزي ، كما تبيّن أنّ نقاش مثل هذه القضايا والمفاهيم يتطلّب عُدّة منهجية أوسع واستفادة من المنجزات النظرية المعاصرة ، سواء في دراسة الأديان أو في الدراسات الغربية للقرآن ، وهو ما يغيب تمامًا عن خطاب نصر أبو زيد ـ الذي يدعو دومًا لتطبيق منهجيات حديثة على النصّ ، مما يجعلنا نتساءل : تُرَىٰ أين هي هذه المنهجيات ؟ ! ـ ،

نقول: إنه وبعد كلّ هذا، يبقى رهان أخير من هذا الانتقال نحو قراءة القرآن كخطاب، كان نصر أبو زيد قد طرحه في مقالته في الموسوعة القرآنية[١]، وهو أنّ التعامل مع القرآن كخطاب هو الأقرب للتعامل الإسلامي اليومي معه، بعيدًا عن الحدود الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة والحدود الفقهية كذلك.

وهذا الْبُعد بالفعل له أهمية كبيرة، إلا أنّ السؤال المطروح هنا ـ وهو السؤال الأشمل عن النصّ والخطاب، والذي لم نتعرض له إلى الآن ـ ؛ بأيّ قَدْرٍ يمثِّل «الخطاب» و«النصّيَّة» نقيضَيْنِ من الأساس؟

فمن منظور الدراسات اللسانية والنقدية لا نجد أنّ الفصل الحادّ بين هذين المصطلحَيْن له هذا الوضوح الذي افترضه نصر، بل ثمة كثير من الآراء التي تُوحِّد بين الخطاب والنصّ تمامًا، أو توحِّد بينهما في بعض السياقات، أو تفصِل بينهما فصلًا حادًّا، ـ وهو ما تقوم به وفقًا لعددٍ مختلف من السمات[٢]ـ ، وهذا في الإطار العام، إلا أنّه في إطار القرآن تحديدًا فينبغي

---

(١) Mc Auli_e, Jane Dammen (ed), 2002, Encyclopedia of the Qur`an, Leiden Brill, vol. 2

(٢) يُراجع في هذا: الخطاب والنصّ، (المفهوم، العلاقة، السلطة)، عبد الواسع الحميري، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، والنصّ والخطاب والإجراء، روبرت دي جراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٨.

لاكتشاف العلاقة بينهم العودة مرة أخرىٰ لمفردات المرجعية الذاتية للقرآن المحدِّدة لطبيعته وطريقة استعماله التي يفترضها، وسنفعل هذا من خلال التحديد الذي ارتضاه نصر أبو زيد لكلٍّ من المصطلَحَيْن ـ حيث يظلّ تحديد المصطلحَيْنِ خلافيًّا كذلك ضمن المناهج الأدبية واللسانية ـ ، حيث يكون الفارق بينهما هو أنّ «الخطاب» ذو طبيعة تداولية ومُتعدِّد بتعدُّد السياقات والمخاطبين، في حين يُعَدّ «النصّ» تركيبًا من الجمل خاضعًا لتماسك وتناسق ناشئ من وجود مرتكزات دلالية له.

وكنّا قد حاولنا التدليل علىٰ كون القرآن هو نصّ «ذو بنية تركيبية»، وأن هذا ما يَظْهَر عبر تحليل مفرداته، وخصوصًا مفردات المرجعية الذاتية، وكذلك عبر تحليل بِنْيَتِه الموضوعاتية والقواعدية والأسلوبية والحجاجية، كما تكشف عديد الدرسات التي ذكرنا سلفًا، ثم عبر تحليل موقِعِه في العالم الديني الخاصّ الذي يجليه سرديًّا؛ لذا فسؤالنا هنا ينحصر في: هل هذه النصيّة للقرآن وهي ما أسميناها «نصّية الحدّ الأدنىٰ» تنفي بالفعل الخطابية؟ وهل التعامل مع القرآن كـ«خطاب» يقوم ضدًّا علىٰ نصيّته؟ وحديثنا قطعًا عن التعامل الخطابي اللاحق لجمع النصّ، حيث تناولنا مسبقًا التناول الخطابي السابق على التدوين والجمع والْبُعْد النصّي له.

كما ذكرنا فإنّ «كتابية» القرآن والتي تربطه بمفهوم الكتاب المقدّس اليهودي والمسيحي هي شيء أوسع من مجرّد تثبيته بالكتابة وظهوره

كـ« نصّ » علىٰ غِرار النصوص المسيحية واليهودية، أو بتعبيرات دانييل ماديغان ـ والذي خصّص كتابه: (الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدّس، ٢٠٠١) لدراسة مفهوم « الكتاب » في القرآن ـ فإنّ كتابية القرآن تتعلّق بطبيعة القرآن أكثر من تعلُّقها بالشكلِ الذي ينتهي إليه، من هنا يعتبر ترجمة (book) المعتادة غير مناسبة لِلَفْظَةِ (كتاب) القرآنية؛ لذا فإنّ هذه المكتوبية وحين تتم لا يمكنها أن تنفي حقيقة الحضور الشفهي والخطابي للقرآن، فهو مستمر قبل التدوين والجمع والتثبيت وبعدهم، بل هو بارزٌ في بعض مفردات المرجعية الذاتية مثل « الذِّكْر » و« القرآن » اللذَيْن يحيلان للتلاوة الشعائرية للنصّ، و« البلاغ » الذي يحيل للصلة بالمخاطَبين بالنصّ، ويعتبر ماديغان أن هذه الطريقة هي الطريقة التي قد فهم بها التقليد الإسلامي مفهوم « كلام الله » الأزلي والدائم وجعلته يحبّذه عن أيّ كلمة أخرىٰ أطلقها القرآن علىٰ نفسه أو أطلقها التقليد الفقهي والتفسيري والكلامي علي القرآن، هذا لأن هذا المفهوم مثَّل تعبيرًا عن الحضور الدائم والمستمرّ والحيوي للقرآن، كما أبرز الفعالية التحيينية التي تنطوي عليها التلاوة الشعائرية المستمرّة له.

من هنا فإنّ نصّية القرآن ـ أيًّا كان مصدرها ـ لا تأتي ضدًّا علىٰ خطابيته، ولا تمثّل إغلاقًا لها؛ حيث إن هذه الخطابية بالأساس ليست مرحلة من مراحل القرآن، بل هي جزءٌ من تصوّر القرآن عن ذاته مكرّس في مفرداته عن نفسه، ونمط من أنماط تلقّيه.

كذلك فـ« النصّية » تنغرس في طبيعة هذه الخطابات الشفهية ، خصوصًا خطاب القرآن عن نفسه لتأكيد سلطته كما أسلفنا ـ وربما هذا هو نفسه ما جعل ريكور يتبنّى النظرة النصيّة للتوراة مع التأكيد على الطابع الخطابي لمكونات نصّها ـ ومثله أركون في القرآن ـ ، هذا لأنّ الخطاب والنصّ ليسَا مرحلتَيْن متضادّتَيْن من التوراة أو القرآن ، بل نمطَيْنِ مترابطَيْن تمامًا في وجودهما وتلقّيهما .

كذلك فإنّ الخطابات المتكاثرة والمتنوّعة حول القرآن مهما تعدَّدَتْ لا تنفي نصِّيَّته ، حيث لا يوجد مبررٌ ألسني لهذا الافتراض ، فمهما تعدّدت التدخّلات التداولية فإنها لا تنفي تركيبية النصّ كما يقول صلاح فضل ، إلا إنه وبالنسبة للقرآن تحديدًا ، فإنّ الخطابات المتكاثرة حوله تظلّ بالأساس مُسْتَحْضِرَة نصّيته ومُسْتَحْضِرَة الطابع الأعمق لكتابِيّته ، أي مرجعيّته وسلطته المُكَرَّسة في خطاباته حول ذاته[١] ، هذا بداية من الاستعمال الخطابي السياسي للقرآن وإلى الاستحضار اليومي ، والذي يتحدّث عنه نصر كشيء

---

(١) وهنا في ظنّنا عائق أساسي يَحُولُ بين خطاب نصر وبين اكتشاف مدقّق للكثير من الروابط التي يعقدها ، حيث يُصِرّ نصر على كون القرآن هو خطاب حول الإنسان ، ويتناسىٰ تمامًا كون القرآن كذلك خطابًا حول ذاته ، بل ربما هو ـ وكما يرىٰ شتيفان فيلد وآن سيلفي بواليفو ـ من أكثر الكتب حجاجًا عن ذاته وحول ذاته . انظر : لغة القرآن ، هل العربية لغة مقدّسة ؟ ، شتيفان فيلد ، ترجمة : حسام صبري ، منشورة على وقع تفسير ، ص٨ و٩ .

علىٰ خلاف النصيّة[١]! فعلىٰ سبيل المثال فإن الاستخدام الخطابي السياسي من عبد الملك بن مروان للقرآن، والذي تمثّل في اختياره لبعض الآيات القرآنية المتنوّعة لينقشها علىٰ قُبّة الصخرة من أجل بَثّ رسالة لاهوتية وسياسية خاصّة «تتعلّق بالعقيدة الخاصّة للإسلام في الوحدانية، والأفضلية له كدِين على المسيحية المنتشرة في هذه المنطقة»، ـ وهي رسالة موجهة فيمن هي موجهة إليه، إلى المسلمين المخالِطِين للمسيحيّين، والمسيحيين الذين أسلموا، ومسيحي هذه المناطق ـ، لا يُثْبِت فقط ـ كما تقول إستل ويلان ـ وجودَ النصّ القرآني المدوَّن بالفعل، بل والأهم يُثْبِت وجود سلطته ومرجعيته ووحدة أفكاره حول التوحيد وحول المعتقد في طبيعة المسيح، حيث لا يمكن للاقتباس وإعادة التركيب هنا أنْ يُحَقِّقَا دورهما الخطابي المراد بعيدًا عن وجود معرفة سابقة وتَقَبُّل «فِعْلِي» لسلطة النصّ، فالاستخدام الخطابي هنا مشدودٌ تمامًا لـ«نصّية» القرآن ولمرجعيته ولسلطته ومُستنِدًا عليها[٢]، وهو الأمر ذاته الحاصل في أيّ نقاشات أو استعمالات

---

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) تتوسّع ويلان في دراسة مجموعة كبيرة من النقوش الإسلامية المبكّرة في المساجد الإسلامية الكبرىٰ مثل قبة الصخرة والحرم النبوي، وكذلك بعض الاستدعاءات والاقتباسات داخل الخُطَب، وتحاول من خلال إعادة بناء سياقاتها إثبات كون هذا الاستعمال الخطابي قائمًا علىٰ امتلاكٍ سابقٍ للنصّ من قبل الأمة، وترسخ لمرجعيته =

يومية بعيدة عن الثقافة العالية كما يعبّر نصر[١] ـ يُسْتَدْعىٰ فيها النصّ خطابيًّا، فهي استعمال خطابي مستند لنصيّة القرآن وسلطته.

من هنا فإنّ ما يبدو من تفريقات نصر بين «النصّ» و«الخطاب»، هو أنّ مفهومه للخطاب مُصمَّم بحيث يمثِّل اللانَصّ، وبحيث يكون مفصولًا عنه فصلًا حادًّا لا تبرّره الدراسات الألسنية ولا يبرّره التعامل مع القرآن، وأنّ تأسيس هذا التفريق وهذه الحدود بين المصطلحَيْن يتجاهل تمامًا محاولة استكشاف الصِّلَة بين كتابية القرآن الكامنة في خطابه حول ذاته وبين شفاهيته وكتابته ومرجعيته وسلطته كما تظهر وفقًا لمفردات المرجعية الذاتية للقرآن التي يبلورها هذا الخطاب، ومنها مفهوم «الكلام» الذي ورغم أنه لا ينافي النصّية ولا المرجعية والسلطة إلا أنه يُبْرِزُ حيويةَ وتفاعلَ النصّ القرآني واستمراريته؛ لذا فظنّنا أن كشف حركية القرآن وتفاعله مع المسلمين وتفاعل المسلمين معه في الحياة اليومية، لا يحتاج بأيّ حال لنفي النصّيَّة، وأن نفي النصّية لا يزال يحمل في خطاب نصر نَفْسَ الرهان القديم، أيْ ربط النصّ بشكلٍ مُحَدَّد من التاريخ القرشي، هذا الشكل الذي افترضه نصر من بداية خطابه ولم يفحصه بالدّقة الكافية فأدىٰ لكلّ هذا التشوُّش.

= بين المخاطبين المتوقّع منهم ـ كما تقول ـ فَهْم هذه الإشارات والإيماءات. انظر: الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكّر للقرآن، إستل ويلان، ترجمة: محمد عبد الفتاح، منشورة علىٰ موقع تفسير.

(١) التجديد والتحريم والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠١.

فربما كلّ نقطة في خطاب نصر، كلّ تأزُّم، كلّ خِفَّة منهجيّة، تُفْضِي بنا فورًا إلىٰ تصوّر نصر للتاريخ، الخاصّ تمامًا من حيث طبيعته وتعيينه، فهذا التصوّر للتاريخ يُعَدّ في ظنّنا السبب الرئيس لتأزُّم الخطاب وعدم قدرته علىٰ تحقيق رهاناته، بل حتىٰ على الحفاظ علىٰ سلامة منطلقاته، وهذا يُفْضِي بنا إلىٰ سؤال ربما يحسن أن يكون خاتمة الأسئلة التي نُورِدُهَا علىٰ خطاب نصر، وهو: بأيّ قَدْرٍ يبدو غريبًا أنّ خطابًا يُمثِّل فيه التاريخ الكلمة المفتاح والمفهوم المركز لا يعبأ بمراجعة هذا المفهوم؟

ربّما يثير هذا استغرابنا بالفعل، لكن فقط لوهلة، فبالتعمق في خطاب نصر يبدو من الواضح تمامًا أنّ هذا التصوّر للتاريخ لا يمكن مراجعته، حيث هو تصوّر لا يتأسّس علميًّا، ولا يتأسّس عبر دراسة الإسلام والقرآن حتىٰ يمكن نقاشه، إنّه يتأسّس فيما هو أعمق، في رهانات الخطاب السياسية والفكرية، بل والانعكاسية عن ذاته وعن موقعه في التناول الحداثي للإسلام ودوره في تجاوز مثالب خطاب التحديث العربي، فهذا الخطاب الذي يرىٰ من الضروري تغيير طريقة التعامل مع الحداثة من البرّاني للجواني، من السياسي للثقافي، وتغيّر طريقة تحديث المجتمعات العربية، فيعتبر أنّ الطريق الأمثل للتحديث هو تهيئة التربة لا فرض الثمرة، ومراعاة السياق التاريخي لا مصادمة الفكر العربي الإسلامي، والتحديث من أسفل لا التحديث من أعلىٰ؛ يتصوّر أن للإسلام نفس الاستراتيجية في التعامل مع

الدِّين القرشي، وأنّ للقرآن نفس قوانين التعامل مع واقعه، ربما في شرعنةٍ من هذا الخطاب لحاضره أو في استيهامٍ منه للتاريخ الذي يدافع عنه! لكن الأهم في تجاهلٍ واضحٍ لدرس جدّي للظاهرة الوحيدة التي يتكفَّل هذا الخطاب بدراستها، أي القرآن!

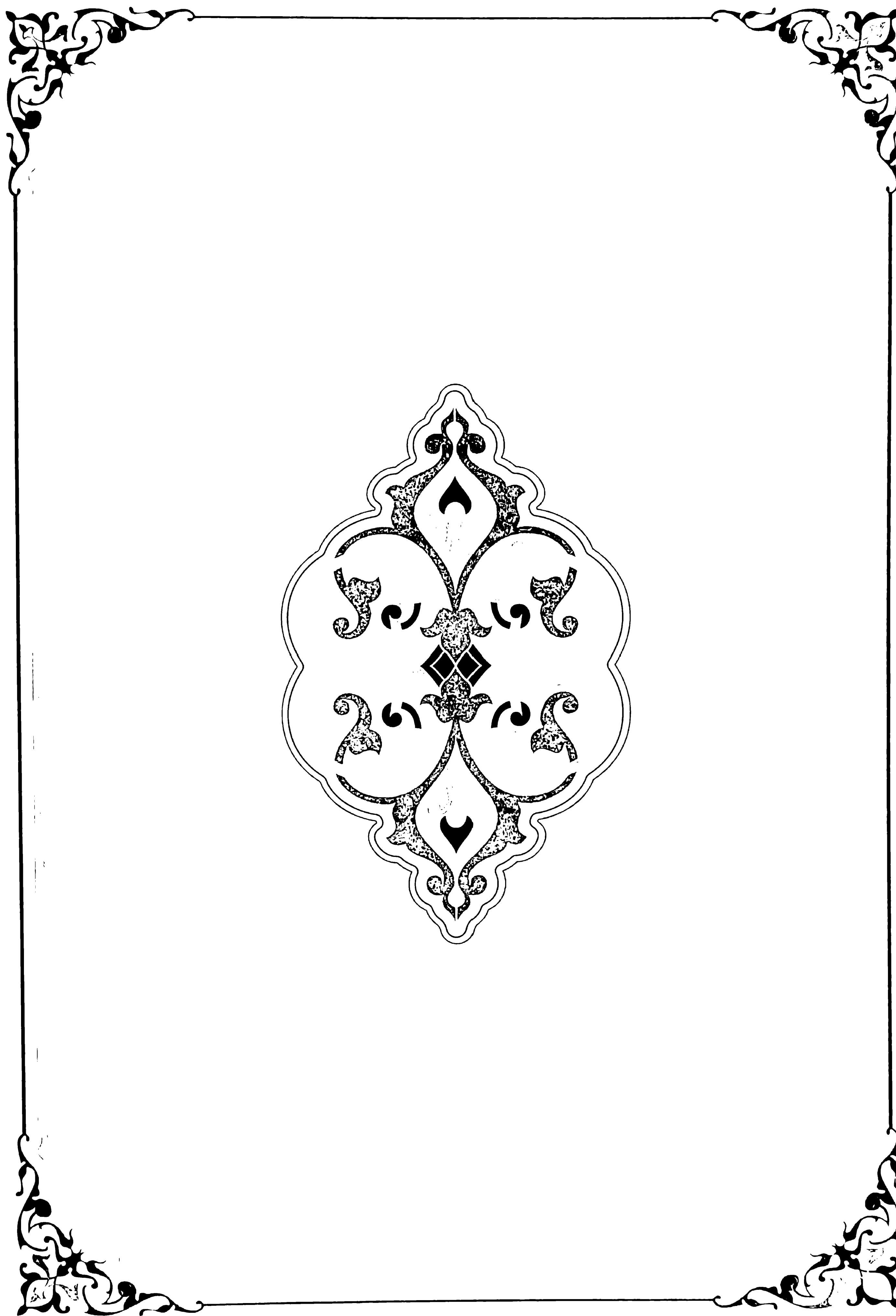
*** *** ***

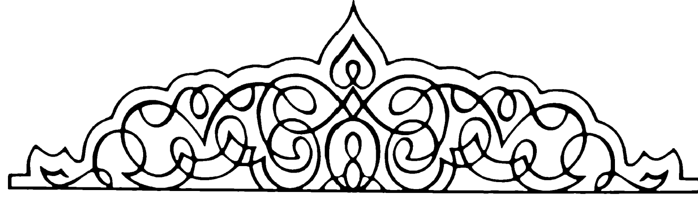
عبد المجيد الشرفي

القرآن وتحديث الإسلام

أو :

كيف أصبح إنتاج تأويلية للقرآن هدفًا للتحديث ؟





رغم أنّ اسمَ عبد المجيد الشرفي (١٩٤٣)[١] حاضرٌ تقريبًا في كلّ دراسة حول «القراءات الحداثية للقرآن»، إلا أن علينا مبدئيًّا التنبّه لكون الاشتغال على القرآن لا يستوعب خطاب الشرفي، بل لا يُمَثِّل المدار الرئيس لهذا الخطاب ولا يشغل أوسع مساحاته، كما هو الحال مثلًا عند نصر أبو زيد أو يوسف الصدّيق أو محمد أركون أو فضل الرحمن مالك، فعلىٰ خلاف هؤلاء، فإنّ اشتغال الشرفي الرئيس هو تقديم قراءة حداثية لـ«الإسلام» لا لـ«القرآن»، من هنا لا يكون لقضية تقديم تأويلية قرآنية ـ والتي تستوعب خطابات هؤلاء أو تُشَكِّل مدراها الرئيس ـ في خطاب الشرفي إلا وظائف

(١) عبد المجيد الشرفي، مفكّر تونسي، وُلِد في ٢٣ يناير ١٩٤٢، في صفاقس، لعائلة تونسية عريقة تعود أصولها للأندلس، وهي عائلة عريقة في الاشتغال بالفكر، خرَّجت عددًا من الأئمة والقضاة والمفْتِين. تخرَّج في جامعة تونس عام (١٩٦٣) متحصّلًا علىٰ الإجازة في اللغة والآداب العربية. وحصل على الرتبة الأولىٰ في مناظرة تبريز بباريس عام (١٩٦٩)، ثم حصل علىٰ دكتوراه الدولة في الآداب عام (١٩٨٣). وهو عميد كلية الآداب بجامعة تونس منذ عام (١٩٨٣) وإلىٰ عام (١٩٨٦)، وأستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة منوبة التونسية منذ عام (١٩٨٦) وإلىٰ عام (٢٠٠٢)، وهو رئيس بيت الحكمة منذ ٢٠١٥ خلفًا لهشام جعيط. وله عدد من المؤلفات المهمّة التي تتناول علاقة الإسلام بالحداثة، مثل: (الإسلام بين الرسالة والتاريخ)، و(الإسلام والحداثة)، و(لبنات).

مُحَدَّدَة للغاية داخل برنامج أعمّ وأشمل بكثيرٍ هو برنامج القراءة الحداثية/ العلمية للإسلام الذي ـ وككلّ دين ـ أصابه ما يسميه الشرفي بـ« تغيُّر وضعية الدّين في العالم الحديث »، بحيث « أصبح الدّينُ مدروسًا ومفسَّرًا، لا مفسِّرًا لكلّ الظواهر الاجتماعية والطبيعية »[(١)].

إدراك هذا واستحضاره أثناء قراءة الشرفي شديد الأهمية لفهمِ الكثيرِ من ملامح خطابه، فعن طريق إدراك ما تعنيه القراءة الحداثية/ العلمية للإسلام، والتي ينخرط في محاولة إنجازها خطاب الشرفي، كرهان أساس لهذا الخطاب، وإدراك العُدّة المفاهيمية والمنهجية التي يتوسّلها الشرفي من أجلِ تحقيق هذه القراءة، والأهداف المرادّ تحقيقها عبرها= نستطيع بكلّ وضوحٍ أنْ نفهم الشكل الذي تأخذه دراسة القرآن في هذا الخطاب، والطبيعة التي يظهر بها، والمساحات التي تتحدَّد في الاشتغال عليه، وبالتالي نستطيع تفسير السمات الخاصّة التي تظهر على هذا الخطاب ـ أو بمعنى أدقّ على تأويليته للقرآن ـ كنتيجة طبيعية لحدود الخطاب التصوريّة والمنهجية.

ورغم أن خطاب الشرفي هو محاولة لتقديم قراءة حداثية للإسلام، إلا أن ثمة فائدة كبيرة نجنيها من قراءة خطاب الشرفي في سياق تناولنا هذا لـ« القراءات الحداثية للقرآن »، حيث يُوَفِّر لنا هذا الخطاب ميزة مهمّة ربما لا تستطيع بقية الخطابات توفيرها، وهي إضاءة العلاقة بين « القراءة الحداثية

---

(١) في الشأن الديني، عبد المجيد الشرفي، ص٦، منقول عن إسلام المجدّيين، محمد حمزة، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٧، ص٦٩.

للإسلام» و«القراءة الحداثية للقرآن»؛ مما يساعدنا على تعميق التسييق المعرفي والخطابي للقراءات الحداثية للقرآن في مسيرة أوسع هي مسيرة التعامل مع الإسلام حداثيًّا، فنتبيّن بدقّة أكبر موقع تناول القرآن في هذه المسيرة؛ ما ييسّر إجابة سؤال: كيف أصبح إنتاج تأويلية قرآنية(١) هدفًا للتحديث؟ وهذا ما سنحاول القيام به في تناولنا تأويلية القرآن عند الشرفي وعلاقتها بـ«القراءة الحداثية للإسلام»، الذي ينخرط خطابه في محاولة إنجازها كرهان أساس.

القراءة الحداثية للإسلام

كنّا قد أشرنا في المدخل لهذه الانعطافة الفكرية المهمّة في تاريخ الفكر العربي الحداثي المعاصر، والتي يسميها محمد جابر الأنصاري بـ«العلمانية الإسلامية»، ويسمّيها عليّ مبروك بـ«التأسيس الثاني للنهضة»، وقلنا: إنّ المحدِّد الرئيس لهذه الانعطافة هو كونها تنتقل في التعامل مع الحداثة وعلاقتها بالإسلام من التعامل بمنطق التحديث البرّاني والفوقي، المُفْضِي إلى المجاورة بين الإسلام وبين المعارف والمناهج الحديثة «بكلّ أشكال هذه المجاورة من تلفيق وتوفيق وذرائعية وانتقائية»، إلى محاولة

---

(١) بالطبع الحديث هنا هو عن تأويلية بالمعنى الواسع، بما يعني منهجًا للقراءة وإطارًا منهجيًّا وتصوّرًا لطبيعة النصّ ووظائفه، وليس مجرّد تأويل لبعض آيات بعينها، فهذه الحالة قائمة منذ بداية اهتزاز التقليد على ما أوضحنا في المدخل.

تطبيق المناهج الحديثة مباشرة على الإسلام، وعلى القرآن تحديدًا، وفي الحقيقة إنّ هذه الانعطافة وطوال هذه العقود لم تشهد اشتغالًا يُذْكَر بالمنهجيّات الحديثة إلا على مساحات محدَّدَة للغاية من الإسلام ومن القرآن تتعلَّق بالأساس بقضايا التشريعات الاجتماعية، خصوصًا العقوبات وتشريعات المرأة والأسرة وقضايا نظام الحُكْم السياسي، نَذْكُرُ في هذا السياق مثلًا كتاب: (الإسلام وأصول الحكم) لعليّ عبد الرازق، وكتاب: (نحو ثورة في الفكر الديني) لمحمد النويهي، ولم تخرج من هذه المساحة وتنتقل للاشتغال على الإسلام كـ«دِين» له نظام عقديّ وسردي/ قصصي وشعائري «البنية الأساس للدّين»، إلا في مساحات محدودة للغاية، أبرزها ملاحظة طه حسين عن القصص القرآني في كتابه: (الشعر الجاهلي)، وهي ملاحظة عارضة حول قصة إبراهيم وإسماعيل في التوارة والقرآن، ثم كتاب خلف الله لاحقًا: (الفنّ القصصي في القرآن)، والذي بلور باكتمال نظرية أدبية القصة القرآنية، وفصَل بين كون القصة قرآنية وبين حتمية الأحقيّة التاريخية لها، واعتبر أن ليس كلّ القصص القرآني ذا أصلٍ تاريخي، بل منه ما هو تمثيليّ ومنه ما هو أسطوري[1]، ولم تشهد اشتغالًا يُذْكَر على الشعائر إلا من خلال أيضًا علاقتها بالتشريعات الاجتماعية، وأبرزها في هذا السياق كتاب خالد محمد خالد: (من هنا نبدأ) الذي تناول شعيرة الزكاة لكن من جهة وظيفية واحدة هي جهة علاقتها بالتنظيم الاجتماعي.

---

(١) الفنّ القصصي في القرآن، محمد أحمد خلف الله، ص١٥٢.

ولعلّ الاقتصار على هذه المساحات في الاشتغال لم يكن يُكرِّس داخل الخطاب الحداثي سوى التجاور المرفوض بين المناهج الحديثة ومساحات خاصّة وأساسية في الدّين تُوضَع بمنأىً عن الدرس العلمي الحديث، مما يزيد من مساحة «المنفي في حقل الوجدان» لو استحضرنا تعبيرات نصر أبو زيد عن زكي نجيب محمود؛ لذا كان لا بد لهذا الخطاب ـ ومن أجل إنجاز رهاناته التحديثية ـ أن يُوسِّع اشتغاله، فيتم تطبيق المنهجيات العلمية الحديثة على مفاصل الإسلام كدِين «أو على مكوّناته الأساسية حسب تعبيرات بعض علماء الأديان»، وليس فقط على التشريعات الاجتماعية «مكوناته الثانوية»[1]، فبهذه الطريقة وحدها يمكن تجاوز

---

(١) يفرّق عددٌ من علماء ومؤرخي الأديان ـ مثل فراس السوّاح ـ بين المكونات الأساسية والمكونات الثانوية للدِّين، ويعتبر السواح أنّ العقائد والقصص والشعائر هي ما تمثّل المكونات الأساسية، بينما الأخلاق والتشريعات الاجتماعية تمثّل المكونات الثانوية، وهذا التفريق ـ وكما يؤكد السوّاح ـ لا علاقة له بمدى الأهمية المُعطاة لكلّ مكوّن من هذه المكوّنات، بل هو تفريق قائم على مقارنة الأديان من نظرة تاريخية وظواهرية، حيث ترى هذه النظرة أنّ ارتباط الأخلاق والتشريعات الاجتماعية والسياسية بالدِّين هو ارتباطٌ خاصّ بأديان معيّنة ظهر على وجه التاريخ في فترة معينة، وبالتالي لا يمكن تعميمه على كلّ الأديان، عكس المكونات الأساسية التي تشكّل بنية حدّ أدنى للدّين تُعْتَبر كالماهية له، هذه الأديان المُعَيَّنة التي تشهد كون الأخلاق والتشريعات الاجتماعية مُكوِّنًا من مُكوِّنات الدّين هي بالذات الأديان التوحيدية، فوفقًا لإسمان وعبر تفريقه بين الأديان التوحيدية وأديان مصر القديمة، فهذه الأديان التوحيدية هي التي ربطت العدالة بالسماء وجعلتها إلهية. انظر: دِين الإنسـان، بحث في ماهيـة الدّين ومنشأ الدافع الديني، =

(التجاور) الذي تم تكريسه في معظم محطّات خطاب التنوير العربي، والذي لا يُفْضِي من وجهة نظر الخطاب الحداثي المعاصر إلا إلىٰ عودة الموروث وتكريس سماته الفكرية وآلياته المعرفية. بالإضافة لكون هذه التوسعة في الاشتغال وتطبيق المناهج الحديثة علىٰ كلّ مفاصل الإسلام هي وحْدها ما يُمكِّن من إعادة تركيب للإسلام، بحيث يستوي كدِين مناسب للتصوّرات الحديثة في كلّ مفاصله المركزية، فيتم تخليص شعائره وقصصه من كلّ ما يتعارض مع «التصوّرات الحديثة عن الكون التي أتت بها الكشوفات العلميّة والانعطافات الفلسفية الحديثة»، والتي أضحتْ جزءًا من ضمير الفرد الحديث، بما في ذلك الفرد المسلم الذي يُولي الشّرفي إسلامه أهمية كبيرة كمستوىٰ من مستويات الدلالة لـ«الإسلام»[(١)]، فدون

= فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، سورية، دمشق، ط٤، ٢٠٠٢، ص٤٧، ٧١. وانظر: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص٦٨.

(١) يعتبر الشّرفي أن الإسلام له ثلاثة مستويات أساسية، المستوى الأول: المستوى القرآني، ويقصد به مجموعة القيم والمبادئ الدينية والأخلاقية، وهو مستوىٰ ذو طبيعة مرجعية للمستوى الثاني. المستوى الثاني: مستوى الممارسة التاريخية، أي ما أنتجه المسلمون طوال تاريخهم بعد ختم الوحي وعيش «الوضعية التأويلية». المستوى الثالث: البعد الفردي للإيمان، حيث عملية استبطان القيم الإسلامية تتأثّر بالشخصية الأساسية والشخصية الفردية؛ مما يؤدي لتعدّد الإسلامات وفقًا للسياق الثقافي والمعرفي والفردي، فثمة اختلافات بين إيمان المتصوّفة وإيمان الفقهاء، وبين إيمان فقيه وفقيه آخر. انظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١، ص١٥ ـ ٢٠.

هذا التركيب الجديد للإسلام كدِين مُلائِم للتصوّرات الحديثة سيظلّ كلّ تحديث سياسي أو اجتماعي تحديثًا برانيًّا وخارجيًّا وسطحيًّا وغير قادر على تبيئة نفسه في الواقع العربي الإسلامي ـ حيث يتوقّف عند «الواقعة» ولا ينفذ لـ«الواقع» أو نظام المعنى المُبطِّن كما يقول عليّ مبروك[1] ـ؛ مما يجعل دراسة الإسلام حداثيًّا الخطوةَ الأهمّ من أجل «تقليب التُّربة الفكرية العربية وتهيئتها لنموّ الحداثة» كما يُعبِّر.

بهذا تكون هذه الخطوة، أي خطوة تطبيق المناهج الحديثة على «البنية الأساس للإسلام»، ورغم تأخّرها = لازمة من أجل إنجاز تحديثٍ حقيقيّ وغير تلفيقي أو ذرائعي للإسلام، ومن أجلِ تأمين طريق الحداثة من أيّ عودات للموروث، ونحن نستطيع أنْ نضع خطابَ الشّرفي (١٩٤٢ ـ) كأحد أهم هذه الخطابات الطامحة لِسَيْرِ هذه الخطوة، بتطبيق المناهج الحديثة على الإسلام بهدف ـ وهو هدف كما إنه يُشكِّل رهانًا للخطاب فهو محايث في الحقيقة للمناهج المستخدمة نفسها كما سنوضّح ـ إنتاج إسلام متوائم مع التصوّرات والمنجزات الحداثية، بحيث تَقِلّ فيه (الحمولة القصصية الأسطورية) التي تعارض الأحقيّة التاريخيّة من جهة وتعارض العقلانية الحديثة من جهة أخرى، «طقوس الرّجم في الحج مثلًا، والتي يربطها الشرفي بالتصوّرات الميثية لمجتمع الحجاز الضاربة

---

(١) ثورات العرب، علي مبروك، ص١٣٦.

في الْقِدَم »[١]، و(الحمولة الشعائرية والآمرية) في عبادات الإسلام التي

---

(١) يفضّل الشرفي تعبير الميث علىٰ تعبير أسطورة، وهذا انطلاقًا من كون كلمة (ميث) ولأنها كلمة غربية محتفظة بنفس لفظها فإنها تحتفظ بدلالتها هي الحافَّة، وتبتعد عن كلمة (أسطورة) التي تُكْتَب أحيانًا كتعريب للميث، والتي أثناء التعريب تُضْفِي علىٰ المفهوم دلالات حافَّة بكلمة أسطورة عربيًّا والتي منها الاختلاق والكذب، وفي الحقيقة فرغم أن هذا التفريق جيّد ومهمّ بالفعل، إلا أنّ الشرفي لا يسير معه أيّ خطوات أبعد، فلا يحاول الشّرفي فهم ما يصفه بالميثيات فهمًا يتماشىٰ مع الفتوحات المعرفية في دراسة المخيال والرمز مع يونغ وإلياد ودوران وريكور، والتي تبتعد تمامًا عن ثنائيات الحقّ/ الكذب والحقيقة/ الوهم، والتي تستتبعها دلالة مفهوم أسطورة الذي يرفضه! ولا دراسة الطقوس دراسة تكشف عن العوالم التي تُؤسِّسها وجملة وظائفها الطقسية، بل يظلّ الشرفي رهينَ التصورات الحداثية للقصص الديني وللشعائر كتعبير عن « عالم قديم » وفق تعبيراته، عالم الطفولة البشرية إنْ حاولنا الترجمة، والذي لم يَعُدْ لعجائبيته صدىٰ في نفوسنا علىٰ حسب ما يعبّر، أي مجرد خرافات و« أساطير »، مما يجعلنا نتساءل: لماذا إذن نستعمل (ميث) بدلًا عن (أسطورة) ؟! كذلك فإن نفي وجود صدىٰ للقصص الرمزي الإسلامي في نفس المعاصرين، يُعَدّ غير مفهوم، فإذا كان الشرفي يعني أنها فقدتْ تأثيرها من حيث هي، فهذا أمر لا يمكن إطلاقه بهذه البساطة، حيث « الميثولوجيات » لا تنشأ وتختفي هكذا من تلقاء ذاتها أو بحكم تغيّر المجتمعات، فكما درس جيلبير دوران فإنّ الميثولوجيات أحيانًا يعاد بناؤها، وأحيانًا تتنكّر في شكلٍ جديد، وأحيانًا يتضخّم أحد أجزائها، وأحيانًا تنسىٰ وتنبعث في سياقات خاصّة، وفقًا لخطاطة الحوض الدلالي التي وضعها لفهم مسار الأساطير، أما لو يقصد الشرفي كونها لا صدىٰ لها في نفوس المعاصرين بسبب موقف « المعاصرة » الرافض لها، فهذا لا يمكن أن يعني أيّ شيء فيما يتعلّق بهذه الميثولوجيات ذاتها. انظر: مدخل إلىٰ علم اجتماع المخيال، فالنتينا غراسي، ترجمة: محمد عبد النور وسعود المولىٰ، المركز العربي للأبحاث =

تعارض كذلك ـ وفقًا له ـ الحرية الإنسانية كقيمة أساسية من قيم الحداثة «مثلًا فرض الصيام في شهر محدّد من السّنَة بدلًا من إعطاء الحرية بالصوم في أيّ وقت وبأيّ كيفية، ضرورة الصلاة في نفس التوقيتات وبنفس الكيفية»(١)، أيْ تلك السمات في الإسلام التي تنتمي ـ وفقًا للشرفي ـ لـ«العالم القديم» بتعبير يستعيره بتصرّف من محمد إقبال(٢).

هذا التطبيق من الشّرفي يتأسَّس على تفريق مفهومي شديدِ الأهمية في خطابه بين «إسلام الرسالة» و«إسلام التاريخ»، والمنبني عليه حديثه عن إمكانية نقد «إسلام التاريخ»، والذي لا يحمل أيّ قداسة في ذاته في مقابل «إسلام الرسالة» ذي الطبيعة المرجعية، وأهمية هذا التفريق المفهومي في خطاب الشرفي ـ رغم أنه يبدو وكأنه تفريقًا شائعًا ـ هو تميّزه الدلالي عن الاستخدام الأكثر تداولًا لهذا التفريق، **فبينما يشير هذا الزّوج المفهومي «إسلام الرسالة»/«إسلام التاريخ» غالبًا لمقابلة الإسلام في نصوصه**

= ودراسة السياسات، قطر، ط١، ٢٠١٨، ص٤٢ ـ ٤٧، وانظر: الإسلام والحداثة والثورة، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ٢٠١١، والهيئة العامة للكتاب، مصر، ٢٠١٢، ص١٨١. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨، ص٦٥.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٦٤.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٨٦.

الأصلية وتجربته الأولىٰ في عصر النبوّة بالتجربة التاريخية الإسلامية التي بدأتْ بعد ختم الوحي وعيش المسلمين ما يسميه الشرفي بـ« الوضعية التأويلية » ـ علىٰ خلاف في تعيين مساحةِ وبدايةِ هذه التجربة التاريخية ـ ؛ فإنّ مفهوم « إسلام التاريخ » عند الشرفي يتّسع ليشمل الإسلام في مرحلة الوحي نفسها ، حيث ثمة فارقٌ في هذه المرحلة نفسها بين الوحي في سماويته وبين دخول هذا الوحي في التاريخ ، وحيث عملية « المأسَسة الاجتماعية » كما سنوضّح تتّسع لتشمل عددًا مما يُعْتَبر « غالبًا » خارجًا عن التاريخ وعن التنظيم الاجتماعي « التشريعات » ، وأكثر تعلّقًا بالبناء الأساس للدّين ؛ مثل العبادات وتنظيم النصّ المركزي « القرآن » ، فوفقًا للشرفي فإنّ التقابلَ بين العالم القديم والعالم الجديد قائمٌ في تجربة الوحي ذاتها وفي « بنية الدّين الأساس » ، من هنا يمكن للشرفي تطبيق منهجياته علىٰ هذه البنية الْمُقْصَاة عن الدراسة في الخطابات الحداثية السابقة .

علىٰ أساس هذا الزّوج المفهومي إسلام رسالة/ إسلام تاريخ ، وانطلاقًا من دلالته الخاصّة هذه والتي تربطه بالزوج الآخر (« العالم القديم » الذي تَلَبَّس بالإسلام أثناء دخوله التاريخ وشَكَّل بعض مفاصله المركزية/ « العالم الجديد » الذي يمثّل روح وانطلاقة الإسلام ومقاصده السماوية الخالدة) ، ثم وباستخدام عُدّة منهجية تقوم علىٰ أساس تاريخ الأديان المقارن ـ تاريخ الأديان الكتابية الثلاثة تحديدًا ، حيث يقارن الإسلام

في مسيرته بالمسيحية واليهودية ـ يقيم الشرفي قراءته الحداثية/ العلميّة للإسلام.

الإسلام بين الرسالة والتاريخ:

(الإسلام بين الرسالة والتاريخ) والذي هو عنوان أهم كتابات الشرفي (٢٠٠١) يصلح في الحقيقة كعنوان لخطاب «رئيس مؤسّسة الحكمة» بأكمله، فدراسة الشرفي في كلّ ما كتب هي دراسة في دخول الإسلام في التاريخ، أيْ في انتقال الإسلام من الرسالة السماوية إلى الاعتراك التاريخي، فاشتغال الشّرفي هو اشتغال في عملية مأسَسة الإسلام سياسيًّا واجتماعيًا، والتي لا تختلف ـ وفقًا للشرفي ـ عن قوانين المأسَسة التي حكمتْ تاريخ الأديان الكتابية الأخرىٰ، والتي يوجِزُها في ثلاث سيرورات أساسية؛ **أولًا**: التميّز عن الآخرين في الطقوس والزيّ وآداب الطعام والسلوك. **وثانيًا**: تحويل أشكال العبادة إلىٰ طقوس موحّدة تتعالىٰ على الاجتهاد الشخصي وعن كلّ مخالفة لأركانها الثابتة. **وثالثًا**: تحويل الدّين لمؤسّسة عبر مجموعة من العقائد الملزمة التي مآلها التحجّر والجمود[١].

هذا المنظور الذي ينطلق منه الشرفي لدراسة الإسلام «دراسة الانتقال نحو المأسَسة» هو الذي يُحَدِّد المساحات التي سيعمل عليها خطابه، بحيث

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص١١٨ ـ ١٢٢.

إنّ هذا المنظور؛ من جهةٍ يُوسِّع مساحةَ الاشتغال ليشمل الشعائر ونظام الحكم والتشريعات، ولا يقتصر علىٰ مقاربة القرآن أو المدونات الإسلامية المعرفية التاريخية فحسب، ومن جهة مقابلة يُحَدِّد ويُضَيِّق طبيعة هذا الاشتغال كاشتغالٍ على الجانب التاريخي والاجتماعي من هذه المساحات فحسب، أي هذه الأبعاد المتعلّقة حصرًا بفعل المأسَسة؛ لذا ففي كلّ هذه المساحات من الاهتمام مهما اتّسعتْ يظلّ المنظور الأساس الذي يحكم نظرة الشرفي تجاهها هو رصد كيفية الانتقال نحو المأسَسة أو الدخول في التاريخ، فما يشغل الشّرفي في الصوم مثلًا ليس هو معنى الصوم ولا دلالاته ولا وظائفه الرمزية والشعائرية ـ كما تَفْتَرِضُ علوم الأديان التي يخايل الشرفي بحضورها في عُدّتِه المنهجية في مقدمة كتابه دون أن نجد لها أثرًا بعد هذا في أيّ جانب من الكتاب (١) ـ بل البعد الاجتماعي للصوم المتعلّق بعمليتي الضبط والمأسَسة، هذا الذي يسيطر على التفسير حتىٰ يتحوّل الصوم من حيث فرضه وتوقيته وكيفيته لمجرّد نتاج للمأسَسة الاجتماعية

---

(١) قراءة مقدّمة الشرفي لكتابه (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) ثم قراءة مضمون الكتاب تكشف عن «تجاور» منهجي شديد الطرافة، ليس بين منهجيات تراثية وأخرىٰ حديثة كالذي انتقده نصر حامد أبو زيد علىٰ طه حسين هذه المرّة، بل بين منهجيات تُسْتَدْعَىٰ بغرض التزيين أو التعالم ربما، ودراسة تتوسَّل منهجيات أخرىٰ شديدة المحدودية التفسيرية وأقلّ كفاءة في دراسة أديان أقلّ تعقيدًا من الأديان التوحيدية الإبراهيمية.

والحاجة للضبط السياسي والفقهي بخلقِ سلوك مُنَمَّط ومُؤطَّر[١]!!

ولا شكّ أنّ العُدّة المنهجية التي يستخدمها الشّرفي، والتي تتحرّك ما بين القراءة الاجتماعية والتاريخية المقارنة؛ تتماشى تمامًا مع هذا المنظور الذي ينطلق من خلاله، أيْ إعطاء أولويّة كبيرة للاجتماع والتاريخ في تشكيل الإسلام حتى في مرحلة الوحي وحتى في بناء مكوّناته الأساسية، حيث انطلاقًا من هذا المنظور تُسْتَخْدَم منهجيّات اجتماعية وتاريخية شديدة الاختزالية تُهْدِر البُعْد الكلّي والمركب للظواهر المدروسة، هذا الإهدارُ الذي يتجلّى بالذات في تفويت الاهتمام بالأبعاد الرمزية للشعائر الإسلامية[٢]

(١) كتب الشّرفي عن الصوم دراستين، الأولى منشورة في كتاب (لبنات)، ص١٦٥، مؤرّخة بعام ١٩٨٩، والثانية في كتاب (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) صدر عام ٢٠٠١، والذي تحدّث فيه الشّرفي طويلًا عن منهجيات علوم الأديان المعاصرة واستقلال «علم الأديان العام» عن غيره من العلوم في الباب الأول، ص١٢، ١٣، ومع هذا فإن الشّرفي في هذا الكتاب يستعيد نفسَ نتائج دراسته السالفة عن الصوم في الباب المسمى «الرسالة في التاريخ»، في الفصل الثاني «مأسَسة الدّين»، حين يفصل بين مرونة الطقس في عصر الرسالة وضبطيته في تاريخ ما بعد الرسالة، ولا يقدّم لنا أيّ رؤية عن معنى الطقس أو دلالته كما تقتضي علوم الأديان التي أسهب في الحديث عنها في الباب الأول!

(٢) هنا وطوال هذه الدراسة نستخدم الرمزي بدلالة «الديني»، من حيث كون الرمز أساسًا في بناء العالم الديني، ومن حيث الرمز ليس بديلًا عن شيء «عن حقيقة حرفية تاريخية أو طبيعية»، بل باعتباره قيمة تشير إلى ما لا يمكن الاستحواذ عليه إدراكيًّا ـ وفقًا لتعريفات يونغ ودوران للرمز ـ، كالألوهية، ونعني بالأبعاد الدينية والرمزية للشعائر =

= والقصص؛ أي الأبعاد المتّصلة بصلة الشعائر والقصص ببناء «العالم الديني»، حيث نفترض وننطلق من كون الظاهرة الدينية ظاهرة كلية يترابط فيها المعتقد والسرد والشعائر في بناء عالم هو تشكيل لفضاء القَدَاسة والعادية، وتمثّل فعالية الرموز الاستدعائية والتحريكية محورًا أساسيًا لتأسيس هذا العالم.

ومن المهمّ الإشارة لكون الرمز لا يعني ـ كما يُفهم عادة ـ بناءً وهميًّا تمثيليًّا يستبطن حقيقة ما خافية وراء المعنى الظاهري، مثل الحال في العلاقة بين المجاز والظاهر، بل يقف الرمز خارج هذه الثنائية المرتبطة بالحقائق المادية «الممكن الاستحواذ عليها ماديًّا» والمعنوية «الممكن الاستحواذ عليها إدراكيًّا» ليتّصل بالحقائق غير الممكن الاستحواذ عليها إدراكيًّا، من هنا فحين نتحدّث عن الدلالة الرمزية والدينية لفعل الصوم علىٰ سبيل المثال، فلا نعني بهذا كون الصوم القرآني هو رمز يشير إلىٰ فعل آخر غير الإمساك عن الطعام والشراب والشهوة في وقت محدّد، بل نعني أن لهذا الإمساك دلالة خاصّة مرتبطة ببناء العالم الديني وسمات الإله التوحيدي، بحيث يصبح فعل الصوم تحيينًا دوريًّا من المؤمن لهذه القيمة، وحين نقول بأن العالم القصصي القرآني هو عالم رمزي فإنّ المقصود ليس كونه غير حقيقي، بل معناه كون حقيقته ترتبط أساسًا بمستوىٰ مختلف من الحقيقة الواقعية، هو مستوىٰ بناء العالم الديني الإسلامي الذي يمثّل كسرًا لعادية العالم الطبيعي والتاريخي وتنظيمًا قدسيًّا له بكشف فعال الله وتجلّيه فيه.

ومن المهمّ هنا الإشارة كذلك إلىٰ كون الرمزية المقصودة هنا تخالف ما اعتبره طلال أسد عيبًا في كثير من النظريّات المعاصرة حول رمزية الدّين مثل نظرية غيرتز، حيث اعتبر أسد أنّ هذه النظرة تستعيد تلك الفكرة الباهتة القائلة بأن الدِّين مجرّد بناء رمزي غرضه تنظيم الوجود ومقاومة عبثِه عبر المعنىٰ «اتجاه إيجابي نحو مشكلة انعدام النظام»، مما قد يحيل الدِّين لشيء شبيه بأيديولوجي ماركس، أو يجعل كلّ نظام وتوجّه نفسي أو عقلي للنظر للعالم بهذه الصورة هو دين! وهذا يتماشىٰ مع «المجال الوحيد الذي سُمح لمسيحية بعد التنوير بملئه»، أي حقّ الفرد في الإيمان بما يشاء للتعامل إيجابيًّا مع =

وللقصص الديني الذي يدرسه الشرفي مثل الصوم ومثل رمي الجمار في الحج[١] ومثل قصة الطوفان.

= الوضع البشري، ونحن نتفق مع أسد في هذا النقد، حيث رموز الدِّين لا تقوم بهذه الوظيفة التعويضية المفترضة عند البعض، بل إنها تُعَدّ وسيلة بناء العالم الديني الذي يشكّل حقيقة هذا العالم، وتوفّر وسيلة للاتصال بالقدسي، وتجليه في هذا العالم، وإعادة تأسيس عالمنا لينفتح على حقيقته الأعمق، وهو ـ كما يخبرنا تيليش ـ أمرٌ مليء بالمخاطرة، حيث تعلّق الذات المتدينة وجودها بما يتجاوز حسّها وتجعله «موضوع الهمّ الأقصى» لكامل شخصيتها؛ مما يجعل الدّين بعيدًا تمامًا عن أين يكون أمرًا تعويضيًّا وتسكينيًّا! حيث يحتاج الإيمان في حقيقة الأمر إلى شجاعة كبيرة. انظر: جينالوجيا الدّين، الضبط وأسباب القوّة في المسيحية والإسلام، طلال أسد، ترجمة: محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص٧٢، ٧٣، وبواعث الإيمان، بول تيليش، ص٢٤.

(١) الطريف أنّ مسألة رصد التشابه بين شعيرة في دِين ما وشعائر سابقة عليها تاريخيًّا أو في تصوّرات شائعة في محيطها التاريخي ـ كما يفعل الشرفي في التعامل مع شعائر الحج ـ لا يُغْنِي الباحث المُتناوِل لهذه الشعيرة عن البحث في دلالتها في الدّين الجديد، باعتبار البحث عن المعنى هو البحث الأهم في فهم الظواهر الدينية التي هي ظواهر معنى بالأساس، فكما يقول إلياد أنّ مؤرّخ الأديان حتى لو بدأ مؤرخًا فعليه أن ينتهي ظواهريًّا، أي باحثًا عن المعنى. وكما يرى مارسيل موس في دراسته الرائدة حول الصلاة، فإنّ الصلاةَ والمعتقد مرتبطان تمامًا، وإن الطقس لا يجد مبرّرَ وجوده إلا بأن نكتشف معناه، أيْ عبر اكتشاف المفاهيم والمعتقدات التي يقوم عليها، بل إنّ هذا الارتباط بين الشعائر وبعضها داخل دِين ما وبين الشعائر والمعتقد جعلتْ مارسيل موس ينظر إلى هذا الارتباط كإحدى وسائل النقد للوثائق داخليًّا عن طريق وضعها =

بالإضافة بالطبع لتماشي هذه المنهجيات التي يتوسّلها الشّرفي مع رهان هذه المقاربة التي يفترضها، حيث إن رهانها هو تخليص الإسلام من هذه السمات الميثولوجية التي لا تناسب العقلانية الحديثة والتي تنتمي للعالم القديم، وبالتالي التي «لا تجد لها صدىً في نفوس المعاصرين» كما يعبر الشّرفي مرارًا، فهذا الرهان هو ما يفسّر «الانتقائية المنهجية» عند الشّرفي، فلهذا لا يستخدم الشّرفي منجزات علم الأديان العام والمنجزات المعاصرة في دراسة الشعائر والأبنية السردية اللاهوتية ـ والتي يتحدّث عنها هو في مقدّمة كتابه باعتبارها تدرس الدِّين في بنائه الخاصّ وتتجاوز الدّرس الاختزالي له ـ في مقاربته للإسلام، والتي تؤدي لنتائج مغايرة تمامًا عن نتائج

= في سياقها «الشعائري الخاصّ»، كذلك إنّ المحدودية الشديدة لهذا الرصد التاريخي في التفسير تجعل رجاء بنسلامة تعتبر أنّ القول بتشابه شعيرة في دِين ما مع شعيرة سابقة يُعَدّ قولًا لا معنىً له ولا يشكّل كبيرَ إفادة؛ حيث إنه يُهْمِل بحث «الظاهرة في عناصرها المتفرّدة، ويُهْمِل اعتبار التفاعل البنيوي بين المُتأثِّر والمُتأثَّر به»، مما يجعل آراء الشرفي ـ ومن منظور منهجيات دراسة الشعائر المعاصرة التي يتغنّىٰ بضرورة استخدامها ـ آراءَ محدودة القيمة تمامًا؛ حيث لا تضيف أيّ شيء لفهم هذه الظواهر. انظر: الصلاة، بحث في سوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط١، ٢٠١٧، ص١٨، ١٩،٥٩، ٦٠، الموت وطقوسه من خلال صحيحي البخاري ومسلم، رجاء بنسلامة، دار رؤية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩، ص٢٨، ٣٩.

الشرفي[١]، بل يقتصر على المنهجيّات الحداثية التي راجتْ في أوروبا مع بداية عملية التحديث والتي دومًا ما كانت تعتبِر «الدِّين متغيرة قد يتم تفسيرها على ضوء متغيّرات أخرى ـ المجتمع، علم النفس، علم الاقتصاد ـ كما لو أن الأديان لا تتمتّع بكيان رمزي خاصّ بها»[٢]، بالطبع هذا لا يعني أن الدِّين أمرٌ ديني محض، فكما يذكر إلياد «فالشأن الديني دائمًا أيضًا شأنٌ تاريخيّ واجتماعيّ وثقافيّ ونفساني، إذا شئنا أن نذكر أهم أبعاده، وإذا كان مؤرخ الأديان لا يشدِّد دائمًا على هذا التعدّد في المعاني فذلك يعود أساسًا إلى أنه يُفْتَرَض به أن يركّز على المعنى الديني لوثائقه»، لكن كما يؤكد إلياد كذلك

---

(١) ثمة عددٌ كبيرٌ من المداخل والمنهجيات والتركيبات المنهجيّة التي بلورها علماء الأديان والأنثروبولوجي لمقاربة الشعائر، من أكثر من جهة، من جهة علاقتها بالجانب السردي من الدّين «إلياد»، ومن جهة علاقتها بتأمين انتقال الإنسان في مراحل حياته «فان جنب»، ومن جهة تنظيم العلاقة بين العالم المقدّس/ المدنّس والعادي «كايو»، ومن جهة تجسيدها لتجربة الوعي بالقدسي-الآخر تمامًا «أوتو»، ومن جهة تركيبها مع الظاهرة الاجتماعية «موس»، وكلّ مدخل من هذه حين يُطَبَّق على الشعائر الإسلامية يُؤدِّي لنتائج مختلفة تمامًا عن نتائج الشّرفي، حيث يكشِف علاقة الشعائر بالنظام الإسلامي العقدي والسردي، ويكشِف وظائفها الشعائرية؛ مثل تحيين العوالم القدسية، وإعادة تأسيس العالم بخلق العالم الديني، وغيرها من وظائف التي تُهْمِلها مقاربة الشرفي لضيق منظوره ومحدودية مناهجه.

(٢) الأديان في علم الاجتماع، جان بول وليم، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ص١١.

« يبدأ الالتباس عندما يُؤخذ وجه واحد فقط من أوجه الحياة الدينية على أنه أَوّلي وذي معنى، وبقية الأوجه والوظائف يُنظر لها على أنها ثانوية أو وهمية »[(١)]، وهو الذي ساد في مقاربات الاجتماعيين الأوائل مثل دوركايم وفقًا لإلياد، وهو الذي نراه هنا من الشّرفي حيث يرسِّخ جانبًا واحدًا هو جانب الوظيفة الاجتماعية ويُغلِّبه حتى يُهْدِر بناء الظاهرة الكلي.

والاقتصار على هذه المقاربات الاختزالية بنواقصها المنهجية التي طالما أفاض الكثير من علماء الأديان في ذكرها ـ وعلى رأسها انطلاق هذه المقاربات من دراسة مجتمعات خاصّة جدًّا يتطابق فيها الطابو الاجتماعي والمقدّس بشكلٍ يصعب تعميمه على كلّ الأديان[(٢)]؛ ما أدّى لوهم تطابق الإله والمجتمع، والدّين والأنظمة الاجتماعية[(٣)] ـ، راجع لتغيي الخطاب نفس الهدف الذي كان يُؤطِّر هذه المناهج أثناء رواجها غربًا، فهذه المناهج ـ كما يخبرنا جان بول وليم ـ لم يكن هدفها فهم الدّين في كُلِّيته وتعدُّد وتشابك أبعاده، بقدر ما كانت تساؤلًا عن مصير الدّين/ الوهم/ الطفولة

(١) البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٧٧، ٧٨

(٢) الأديان في علم الاجتماع، جان بول وليم، ص٢٧.

(٣) بالإضافة بالطبع للتشكيك في مدى بدائية القبائل التي درسها هؤلاء الباحثون، وهل بالفعل يُعَدّ تنظيمهم الديني موضعًا مناسبًا لبحث « أصل » الشعور الديني ونشأة المقدّس وعلاقته بنشأة المؤسّسات الاجتماعية أم لا ؟

البشرية يُبْطِن جوابًا بعدم الحاجة له مع إمكان تنظيم المجتمع بطرق حديثة عقلانية، فـ«نشأة المقاربة الاجتماعية للدّين» مرتبطة بمحاولة تنظيم علماني للمجتمع يُهَمِّش الدّين كخطأ قديم للبشرية أو كـ«عامل لتحقيق اللُّحْمة بين المجتمع في الماضي، له أثره على التضييق علىٰ حرية المؤمنين»، شَكَّل لها تحديًا «بروز أشكال جديدة للتضامن لا تحتاج للمبررات الدينية»[١] كما يقول الشرفي.

إلا إنه من الأهمية بمكان الانتباه لكون نمط دراسة الإسلام والدّين في العموم، سواء في خطاب الشّرفي أو غيره من الحداثيين العرب، يظلّ بعيدًا تمامًا عن العمق والتركيب حتىٰ في تطبيقه المناهج الغربيّة الحديثة التي يتنقدها أمثال إلياد ـ وغيره من علماء الأديان المعاصرين المدافعين عن كلية الظاهرة الدينية ـ مثل منهجيات دوركايم، فكأنّ الخطاب الحداثي العربي يُعِيد تركيب هذه المناهج ذاتها لتصبح أكثر اختزالية، ففي حقيقة الأمر فإنّ دوركايم ومن بعده موس ظلَّا مُنْتَبِهَيْنِ تمامًا لتركيب الظاهرة الدينية ومُلْتَفِتَيْنِ للبُعد الرمزي الحاسم تمامًا في تشكيلها[٢].

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص١٩٦.

(٢) نحن لا نتحدث هنا عن منهجيّات مثل منهجيات دروكايم ومارسيل موس أو لاحقًا ماكس فيبر وبيير بورديو من روّاد الدراسة الاجتماعية للدّين، حيث إن هذه المقاربات لم تكن تنفي الجانب الرمزي من الظاهرة الدينية، فدوركايم اعتبر أن «التجربة الدينية تجربة خصوصية ليست قيمتها البرهانية أدنىٰ من التجربة العلمية رغم اختلافهما»؛ =

وهذا مما يُثبِت عوارًا منهجيًّا من جانب، ورغبة مسبقة في تقليص الدّين واختزاله وإعادة تركيبه ليناسب التصورات الحديثة والمعاصرة من

= مما جعل البعض يعتبر أن مقاربة دوركايم ليست اختزالًا للدّين إلىٰ مجتمع ـ كما يرىٰ إلياد ـ بقدر ما هي «توسعة لمفهوم المجتمع، وتركيز جوهري علىٰ طبيعته الدينية أصلًا متضمنة في مفهوم المقدّس غير القابل للاختزال»، وكذلك فإن مارسيل موس ينطلق من كون الظاهرة هي ظاهرة تركيبية كلية، مما يبعده تمامًا عن دراسة الدّين كمتغيرة للمجتمع، كذلك فإنه يربط بوضوح في دراسته للصلاة بين المعتقد والطقس، لذا فحتىٰ مع بعض الاستشكالات المطروحة علىٰ هذه المنهجيات ـ مثل تغييبها للبعد الهدمي من المقدّس حين تصرّ علىٰ كونه نظامًا وتوحّده مع المجتمع وانسجامه، فتغيب احتمالية كونه عامل كسر للُّحْمَة أحيانًا وتغييرًا للمجتمع أحيان أخرىٰ-، إلا أنّ هذا لا يقلّل من فعاليتها وكفاءتها المنهجية في دراسة الظاهرة الدينية، خصوصًا مع انعطاف البحث في طريق ما يمكن أن نطلق عليه استعارة من اشتغال ناتالي يلينك علىٰ سوسيولوجيا الفنّ؛ (الانتقال من دراسة الأصل الاجتماعي للدّين «نظرية في الاجتماع» إلىٰ اجتماع الدّين)، أي دراسة الدّين ذاته كحقل اجتماعي مع ماركس وفيبر وبورديو، ويظلّ المحكّ الرئيس في دراسة الظواهر الدينية هو الوقوف علىٰ كلية الظاهرة واستقلالها النسبي ـ كما يشير الشرفي في المقدمة- . انظر: مدخل إلىٰ علم اجتماع المخيال، نحو فهم الحياة اليومية، فالنتينا غراسي، ترجمة: محمد عبد النور وسعود المولىٰ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط١، ٢٠١٨، ص٤٧، ٤٨، وانظر: المرجع في سوسيولوجيا الدّين، كتاب أكسفورد، المجلد الأول، تحرير: بيتر كلارك، ترجمة: ربيع وهبة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠، ص٥٩، ويُراجع: سوسيولوجيا الفنّ، ناتالي إينيك، ترجمة: حسين جواد قبيسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١١.

جانب آخر، مما يجعلنا نتساءل طويلًا حول الحديث المستمرّ من روّاد هذا الخطاب عن كون هَمّ «الفهم العلمي» للدّين هو الرهان المركزي لخطاباتهم - إلا إذا كان العلم يعني الاختزال أو أنه يُطَابَق بنوعٍ معيّن فقط من المناهج! -، ويقطع الطريق علىٰ ما يأمله كاتب موسوعة الأديان مثلًا من تحوُّل هذا النوع من الدراسات «التحليلية» إلىٰ بداية نشأة علم أديان عربي مُنضَبِط[1].

ودون التفصيل أكثر في قضية التعامل مع مساحات الإسلام خصوصًا الشعائر، وطبيعة الرهان الذي يحكم هذا التعامل وعلاقته بالمنهجيات

---

(١) يرىٰ خزعل الماجدي أنّ الدراسات العربية عن الإسلام هي دراسات فكرية عقلية أكثر منها إبستمولوجية معرفية، وأنها لا ترقَىٰ حَدّ أن تكون علومًا إنسانية منضبطة، وقسّمها لدراسات (أيديولوجية، وتحليلية، وتاريخية مقارنة)، ويعتبر أنّ الدراسات التحليلية هي «دراسات جادّة قام بها مفكّرون متنوّرون أغنوا بها الدّرس الإسلامي، والتحليل العلمي الظواهر الإسلامية، لكنها تنتمي للفكر الإسلامي الحديث، وليس إلىٰ علم الأديان، فهي معنيّة بنقد الرؤى القديمة، وتأسيس رؤىٰ جديدة، لكن لا تقترب كثيرًا من مشكلات علم الأديان، ولا تستخدم وسائله، وطرق البحث فيه، لكنها - لا شك - الأقرب إليه من الناحية العلمية، ويمكن أن تكون أبوابًا للدخول إلىٰ علم الأديان»، وهذا الذي يعتبره الماجدي لا شك فيه، نشكّ فيه أكبر الشكّ، فصعوبة تحوّل هذه الدراسات التي يصفها لدراسات منضبطة في علم الأديان هي صعوبة جذرية حيث هي مرتبطة برهانات الخطاب وبتصوّراته عن الدّين وعن التاريخ وعن مآلات الدّين، وهي نفسها تصوّرات تُعْطِي عنها علوم الأديان بمناهجها المختلفة صورة مغايرة كثيرًا. انظر: علم الأديان، خزعل الماجدي، مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٦، ص٣٧٤، ٣٧٥.

المستخدمة في مقاربتها وآفاق مثل هذه الدراسات، ولأن حديثنا هنا يظلّ بالأساس عن القراءات الحداثية للقرآن تحديدًا؛ فإننا نقول: إن هذه الغلبة للجوانب الاجتماعية والضبطية والتاريخية المقارنة في مقاربة الظاهرة الدينية ككلّ ستنعكس وبطبيعة الحال على دراسة القرآن أيضًا؛ لذا فسيُصبح المنظور الأساس لمقاربة القرآن هو موقعه في عملية المأسَسة والسيرورة «الحتمية هذه» لتاريخ الأديان الكتابية، أي ما يتعلّق بقضايا جمع القرآن والمصحف الإمام وانتقال المجتمع الإسلامي من الشفاهة للكتابة والتدوين، مقروءة من خلال مقارنتها بمسار التدوين في الأديان الكتابية الأخرى. فانطلاقًا من مركزية المأسَسة التي يراها الشّرفي ـ وبفعل المقارنة ـ جزءًا أساسيًّا في تطوّر الديانات الثلاثة الكتابية «اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام»، فإنه ينظر لتجربة الجمع كتجربة طبيعية في هذا المسار التاريخي شبه الحتمي التي تُحَتِّمه الظروف المشابهة لنشأة «مجتمعات الكتاب» لو استخدمنا هذا التعبير الذي يستعيره الشّرفي من أركون، فللجمع «مزايا لا تُنْكَر، فلولاه لربما تأخَّر اجتماع المسلمين على كتابٍ واحدٍ، مع ما في ذلك من احتمالات الانشقاق والافتراق الأعمق»[١]، إلا أن إيلاء الشرفي هذه المساحة تحديدًا التركيز الأكبر يستعيد نفس الإشكالات المنهجية التي طالما عهدناها في الكتابات الاستشراقية ـ خصوصًا الكلاسيكية ـ حول القرآن، والتي تتركّز في

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٥٠.

التعامل معه كوثيقة أرشيفية لا كذِكْر وهُدَىٰ وبيان، تعامل «شمبوليوني» بتعبير لنا أن نستعيره بتعديل من فدوىٰ دوغلاس، حيث يُعَامَل النصّ كأحفورة يُبْحث تاريخها وملابسات تدوينها وتوثيقها ونقطها وحرفها، وهو ما اعتبره فتحي المسكيني تحويل القرآن من كونه انشغال الذات لكونه موضوعًا يخضع للدراسة الخارجية (انتقال من التفسير إلى التاريخ)[1]،

(١) وكما يخبرنا وائل حلاق فإن مَوْضَعَة الظواهر لدرسها هو أساس «العلم الحداثي»، الذي سيكون الاستشراق أحد ميادين تجلّي سماته؛ لذا سيصبح تحويل القرآن لموضوع خارجي يُدرس من الخارج ووفقًا لمناهج لا تهتم لمعناه ولا للانزياحات الكبرى التي يحدثها في تصوّر القداسة والإنسان والتاريخ والحدود البشرية القصوىٰ= هو المشكل الرئيس للدراسات القرآنية الغربية، وربما كذلك العربية لاحقًا للمفارقة، ينضاف إلىٰ هذا عمق معرفي آخر في البناء الاستشراقي يلفت النظر إليه الأمريكي جوزيف لمبارد، وهو الحدود الصلبة التي تقيمها نظرية المعرفة الغربية بين مناهجها وبين المناهج السابقة عليها، أو بين مناهجها وبين مناهج الآخر، حيث ترفض وجود أيّ قيمة علمية للمناهج المعرفية العربية والإسلامية التي تعتبرها غير موضوعية ولا تصلح سوىٰ أن تكون موضوعًا للتحليل الأدبي، لذا فالدراسات الغربية تستبعد الوقوف نفس الموقف التفسيري من النصّ والذي يحتّم الولوج لنسيجه بحثًا عن معانيه، وتميل لاجتراح مناهج «موضوعية» تحافظ علىٰ مسافة بينها وبينه، ومن الملاحظات اللافتة في هذا السياق، ملاحظة نقدية لأولريكا مارتنسون، حول المشاركات في كتاب (أهداف ومناهج وسياقات التفسير) الذي حرّرته كارين باور، حيث تلفت مارتنسون النظر لكون كلّ المشاركين تعاملوا مع كتب التفسير علىٰ أساس قدرتهم على الوصول إلىٰ «مقاصد المفسّرين» في كتبهم بشكلٍ واضحٍ من خلال تحليلها «في مقاربة هيرشية وفقًا لمارتنسون»، في حين نظروا لكون المفسّرين أنفسهم حين قرأوا القرآن، قرأوه وفقًا =

وهذا النوع من المقاربات يقطع الطريق على النظر للانزياحات الكبرى التي خلقها النصّ القرآني من أول لحظة ـ مُنَزَّلًا ومقروءًا ومكتوبًا ومُرتَّلًا ومُأَوَّلًا ومُعَاشًا ـ ، في مسيرة تصوّر البشرية للقدَاسة وللإنسان وللكون وللتاريخ، وهي القضايا الأساسية التي تحكم تأويل النصوص الكبرىٰ، كما نجد عند كبار روّادها المعاصرين مثل تيليش وريكور وغيرهما(١).

= لسياقاتهم فرأوا فيه ذواتهم لا مقاصده هو «مقاربة جادمرية»، إذا حاولنا التعبير عن ملاحظة مارتنسون بشكلٍ مُستفاد من نقد حلّاق ولمبارد فسنقول: إن هؤلاء الباحثين قد نظروا لكتب التفسير كموضوع خارجي يُقْرَأ بكلّ «موضوعية» عبر أدوات التحليل الحديثة، واستبطنوا في ذات الوقت كون المفسّرين لم يروا في القرآن إلا ذواتهم، حيث منهجيات غير الغربيين «ذاتية» بالضرورة، إنه ليس جمعًا متناقضًا بين الهيرشية والجادمرية كما تظنّ مارتنسون، بل افتراضُ فارِق جذري بين مناهج الذات ومناهج الآخر يسم ويصم الأخيرة باللاعلمية، ويقصر وصف العلمية علىٰ مناهج الذات التي تحيل كل مدروس إلىٰ موضوع خارجي كشرط لإمكان دراسته. انظر: قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٩، وانظر: تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية، جوزيف لمبارد، ترجمة: حسام صبري، منشورة علىٰ موقع تفسير، وانظر: عرض كتاب (أهداف ومناهج وسياقات كتب التفسير)، تحرير: كارين باور، أولريكا مارتنسون، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير.

(١) والتعامل مع القرآن كهدىٰ وكذِكْر لا يتعلّق بالمنطلق الإيماني، بل هو أساس في فهم القرآن أيًّا كان المنطلق، ففي الأخير القرآن يحدّد ويعرّف نفسه بهذه السمات كإحدىٰ مفردات المرجعية الذاتية؛ مما يجعل تفويتها في دراسته دراسة لنصّ آخر، و«أحفرة» النصّ القرآني، أيْ التعامل معه كأحفورة يتم البحث في تاريخ تشكّلها التدويني باعتباره=

أمّا عن انتقال خطاب الشرفي حول القرآن من هذا المنظور منظور المأسَسة الاجتماعية وما يحدِّده من مساحة للتعامل مع القرآن، نحو مساحات أخرىٰ تتعلّق بتقديم «تأويلية للقرآن»، فإنّ هذا يعود لنقطتَيْن رئيستَيْن؛ الأولىٰ تتعلق بضرورة الاشتباك مع آيات مُحدَّدة تُعارِض ـ علىٰ الأقلّ في تأويلاتها المُشتهِرة كما يمكن أن يستدرِك علينا الشّرفي ـ ما تُفْضِي إليه آراء الشرفي حول الإسلام، والثانية ـ وهي الأهم ـ تتعلّق بكون خطاب الشرفي ومن أجل إنجاز «قراءة حداثية للإسلام» فلا بد أن يتعرَّض للقرآن،

= أمرًا مركزيًّا يفوت على الباحث أيًّا كان منطلقه رؤية السمات الأساسية لهذا النصّ وما يتأسّس علىٰ هذه السمات من حاجة لمقاربات خاصّة تنطلق من استكشاف هذه السمات وآفاقها، ولعلّ مطالعة للتأويلية التي صاغها ريكور في: (من النص إلى الفعل)، والتي تكشف عن جدلية التأثر بين الهرمنيوطيقا الفلسفية والهرمنيوطيقا التوارتية، وتحاول كشف «العالم الذي يخلقه النصّ أمامه»، أو تلك التي صاغها فروم في كتابه: (أن تصيروا آلهة)، والتي تضع وراء ظهرها إشكالات التاريخ والفيلولوجي، وتحاول اكتشاف مسيرة التوحيد كمسيرة تحرّر ـ وكِلا المقاربتين تتناولان نصّ التوراة الذي في تاريخ كتابته وتدوينه ما فيه من إشكالات ـ تكشف لنا عن مدىٰ محدودية هذه النظرة الأحفورية لو طُبِّقت علىٰ نصّ مثل القرآن! انظر: المستشرق ونصّه، فدوىٰ دوغلاس، دراسة منشورة في كتاب (من التراث إلىٰ ما بعد الحداثة)، ترجمة: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، مصر، ط٢، ٢٠٠٩، ص٢٧. وانظر: من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص٩١. وانظر: أن تصيروا آلهة، إيريك فروم، ترجمة: سليم إسكندر حنا، دار الكلمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص١٤.

حيث القرآن هو العائق الأساس أمام قراءة حداثية للإسلام.

فمهما اتّسعت مساحات الاشتغال في المكونات الثانوية أو الأساسية للإسلام يظلّ الهاجس الأساس هو القرآن الذي ـ ومن وجهة نظر حداثية ـ يُشكِّل بقداسته(١) وعلوّه عن الدرس وخروجه عن «الوضعية الجديدة

(١) تحدّثنا في تناولنا خطاب نصر أبو زيد، عن كوننا نرىٰ أنّ القراءات الحداثية لا تهدف باستراتيجيات «الأرخنة» و«الأنسنة» و«العقلنة» لنزع عوائق «الحكمية» و«القدسية» و«الغيبية» عن القرآن كما يرىٰ طه عبد الرحمن، بل اعتبرنا أنّ فعل الأرخنة بما هو إثبات لصلة الآيات بسياقاتها التاريخية يمثّل الأساس للقراءة الحداثية، ويمثّل الخطوة الرئيسة لفعل «الزحزحة» للقرآن من نظرية التفسير الكلاسيكية بمفاهيمها المُؤطِّرة لطبيعة النصّ وطرائقها في اكتشاف المعنىٰ إلى الحقول العلمية الحديثة ذات الأساس المعرفي المغاير، وإن هذه الأرخنة بهذا التحديد تستتبع بصورة طبيعية إلغاء القداسة ورفع عوائق الحكمية والغيبية. وربما بهذا نستطيع فهم قول الشرفي في كتاب (الإسلام والحداثة والثورة) بأن «قدسية القرآن لا تعارض تأويله حداثيًا»، أو قول نصر ـ والذي انتقده بشدة عليّ حرب باعتباره تلفيقًا منهجيًا ـ بأن الإيمان بالمصدر الإلهي للنصّ لا ينفي ضرورة درسه علميًا، فهذه الأقوال والتي تبدو لوهلة وكأنها جمعًا بين نقائض، قد يفسّره البعض كتقيّة، ليست مُتناقِضة كما قد يبدو، لكن لفهمها لا بد من التفريق بين جهتين لتعامل هذه القراءات مع القرآن، فإذا كانت النظرة الإسلامية التقليدية تُقدِّس القرآن انطلاقًا من كونه كلام الله الأزلي المنزل من أمّ الكتاب في اللوح المحفوظ، حيث تُوحِّد بين القرآن وكلام الله كأكمل تَجَلٍّ له، فإنّ القراءات الحداثية تُفَرِّق بين الكلام الإلهي وبين القرآن، وتحتفظ بالقداسة للكلام الأزلي وللقرآن من حيث دلالته عليه فحسب، في حين لا تسحب هذه القداسة على القرآن الذي بين أيدينا، الذي هو ـ ووفقًا لما تحاول إثباته عبر فعل الأرخنة ـ تحقّق نسبي وتاريخي لكلام الله. من هنا فلا تناقض بين القول بقداسة =

للدّين» ووصفه ذاته بالأزليّة والأسبقيّة على التاريخ؛ عائقًا أمام تأسيس التصوّرات الحداثية، وهذا لسببين من الممكن اعتبار الأول سببًا أنطولوجيًّا والثاني سببًا معرفيًّا.

أمّا عن السبب الأنطولوجي، فإنّ القرآن ووصفه ذاته بالأزليّة والأسبقيّة على التاريخ ـ وهو وصف قرآني بالأساس، مُتكرِّس في مفردات المرجعية الذّاتية القرآنية التي تربط القرآن بـ«اللوح المحفوظ» و«أم الكتاب» كما أوضحنا في تناولنا خطاب نصر أبو زيد ـ يُواجِه الحداثة ذاتها في عمقها الأنطولوجي، من حيث كون علاقة الفكر الحديث بالأزلية، هي ـ كما يخبرنا داريوش شايغان ـ «علاقة نسيان»، حيث بدأ هذا الفكر بما يسميه «مكافحة الذاكرة»، فهجوم بيكون على «الأصنام الذهنية»، أو بلورة لوك لمقولة «الصفحة البيضاء»، أو ديكارت لمقولة «العقل الفطري»، من

= القرآن وبين نفي القداسة كنتجية لـ«الأرخنة»، فالقول بالقداسة يتعلّق بجهة هي جهة دلالته على الكلام الأزلي وتعلّقه بالله كمصدر له، والأرخنة وما يستتبعها من نفي للقداسة تتعلّق بجهة أخرىٰ هي جهة دلالته على القرآن الذي بين أيدينا، ويتركّز موضع غياب الدّقة هنا، في كون علاقة القرآن بالكتاب الأزلي «أم الكتاب» في «اللوح المحفوظ» وكونه التجلي الأفضل والنهائي لها هو صنيع قرآني قائم في مفردت المرجعية الذاتية له وفي استراتيجيات الاستدلالية والحجاجية علىٰ ما أوضحنا في تناولنا خطابَيْ نصر أبو زيد ويوسف الصدّيق. انظر: الإسلام والحداثة والثورة، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ٢٠١١، والهيئة العامة للكتاب، مصر، ٢٠١٢، ص١٧٩، ١٨٠.

أجلِ تأسيس العقلانية الحديثة، هو هجوم على «الذاكرة الأزلية» أو «الأمانة»[١]، (أيْ مجمل الصور التي يحملها الإنسان عن عالم الأزل)، والتي كانت جزءًا من الوعي الإنساني قبل الحداثة، فالإنسان قبل عصر الحداثة كان يعيش ضِمْنَ ما يسميه سيد حسين نصر «الفلسفة الخالدة»، فيحيا تفكيرًا شهوديًّا لا يتوقّف عند هذا العالم أو عند هذه اللحظة، بل يتخطّاها نحو «أركتيبات» أو «نماذج بدئية أزليّة» تُمثِّل ذاكرة تجمع كافّة الكينونات والموجودات، وكلّ استذكار «ذِكْر» لهذه «الميثات» و«الأركتيبات» هو استذكار ليوم «ألستُ بربّكم» كما يسميه شايغان، وكان الإنسان «الحبري»[٢] باستجابته للرسالة يصلُ لهذا المعين الميثي الفياض الذي يُمَثِّل مصدر وجود الإنسان ومآله ومعناه.

والحداثة بما هي اهتمام بالزمن وبالحادِث، وبما هي رفض لكلّ

(١) انظر: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، داريوش شايغان، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٧، ص٢٥، ٩٨.

(٢) الإنسان الحبري هو مفهوم للسيد حسين نصر يقصد به الإنسان الوسيط أو الجسر أو صانع الجسور بين السماء والأرض، وهو ما يطابق الإنسان في الحضارات التقليدية قبل الحداثة، حيث يعيش الإنسان في عالم له مبدأ ومحور، ويقابله بالإنسان البروميثي وهو إنسان النظرة الحديثة الأرضي منقطع الصلة بالسماء. انظر: الإنسان الحبري والإنسان البروميثي، سيد حسين نصر، ترجمة: محمود يونس، منشورة على موقع منتدى المعارف الحكمية، وهي الفصل الخامس من كتابه (المعرفة والمقدّس)، Knowledge and the Sacred (New York: SUNY Press, 1989).

نموذج مسبق، وكلّ ماهية سالفة؛ فهي نسيان هذه الأركتيبات والميثات والصور النوعيّة الأزلية، فهي ـ كما يخبرنا جيلبير دوران ـ «تاريخ انهيار الرموز»[١]، مما يجعلها تكافحها لإحلال نظرتها، والقرآن بما يحمله من انفتاح على الأزلية يُشكِّل أركتيبًا يصلُ الإنسانَ بشهود رسالة «ألستُ»؛ لذا فالحداثة مدعوَّة لتقديم قراءة للقرآن تُفَكِّك بالأساس هذه الأزلية ذاتها بإعادتها لأنْ تكون مجرّد «حيلة كلامية سياسية»، وبإغراق قصصه «الصور النوعية الأزلية» التي تؤسِّس «العالم الديني» في قلب التاريخ والواقع، في جدالات الأحقيّة التاريخية والواقعية[٢].

---

(١) يدرس دوران في كتابه (الخيال الرمزي)، العلموية الحديثة وآثارها على سيطرة العلامة على الرمز، فيتناول العلموية منذ نشأة الفلسفة الحديثة مع ديكارت الذي رفض الخيال والإحساس كسيّد للخداع، ثم يتتبّع مصير الرمز في المقاربات النفسية والاجتماعية والأنثروبولوجية البنيوية «التحويلية ـ التي تحول الرمز إلى مرموز دون سرّ»، كما يحاول العودة للوراء للبحث فيما يعتبره جذور معاداة الأيقونة في الحضارة الغربية في بعض النظريات الفلسفية والدينية في العصور الوسطى. للتوسّع: الخيال الرمزي، جيلبير دوران، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١.

(٢) يشير بول تيليش لكون الحقيقة الدينية القائمة في القصص الديني والرموز الدينية لا يمكن مقارنتها أو محاكمتها للحقيقة التاريخية أو العلمية التجريبية؛ حيث إنها تمثّل مستوى مختلفًا من الحقيقة، قائمًا على «تهشيم» العالم «العادي»، سواء الزماني أو المكاني، لإبراز فعال «المقدّس» المتجلي في هذا العالم لإعادة تأسيسه، وهذه الرؤية=

أما السبب الثاني والذي قلنا عنه إنه سبب معرفي، فيتعلّق بعلاقة القرآن بالعقل العربي، فكما تحدّثنا مسبقًا في تناولنا لخطاب نصر أبو زيد فإنّ القرآن يُشَكِّل وفقًا للحداثيين «مركز التأسيس المعرفي» للعقل العربي وآليات اشتغاله؛ مما يجعل التحديث المعرفي ـ الجوّاني حتمًا يمرّ به، لذا تتضاعف أهمية الاشتباك مع القرآن في طبيعته وتأويليته، لذا فرغم أنّ اشتغال الشّرفي يتحرّك في مساحات أوسع من القرآن، ويتحرّك في تعامله مع القرآن من منظور المأسَسة الضيّق بالأساس، إلا أنّ عليه حتمًا أن يمرّ من بوابة درس القرآن وتقديم تأويلية جديدة له تناسب مجمَل التصوّرات الحديثة عن «العقلانية وكونية القيم وأولوية الفرد»[١]، لا عبر تأويل لبعض الآيات، بل عبر إعادة نظر في «مجمل المفاهيم المُؤطِّرة للنصّ ولطبيعته وحركته ووظيفته»، وبلورة نظرة جديدة لهذه الطبيعة تؤسِّس لتعدّدية تأويلية تفتح المجال لتأويلات حداثية تقطع الطريق على نوعَيْ التفسير المرفوضَيْن عند الشّرفي؛ أي التفسير التقليدي بما يحمله من رؤية أنطولوجية تقليدية لا

= لمستويات الحقيقة وعلاقتها بصلة الدّين بالعالم الطبيعي وبالتاريخ، تغيب تمامًا عن الرؤية الحداثية، التي تميل سريعًا لإخضاع القصص الديني لأسئلة لا تناسب طبيعته. انظر: بواعث الإيمان، بول تيليش، الفصل (٥)، المعنون بحقيقة الإيمان، من ص٨٧ إلى ص١١٣.

(١) زمن الحداثة، عبد المجيد الشرفي، دراسة منشورة ضمن كتاب (لبنات)، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤، ص٢٣ ـ ٢٥.

تناسب الحداثة، من جهة، والتفسيرات النفعية والانتقائية التي شاعت في فترة خطاب الإصلاح ولم تستطع إنجاز التحديث من جهة أخرىٰ.

الشرفي والتأويلية القرآنية:

تقوم تأويلية الشرفي للقرآن علىٰ تقنيتين متداخلتَيْن: الأولىٰ: «القراءة المقاصدية»، والتي يعتمد فيها بشكلٍ كبيرٍ على التراث التونسي الإصلاحي، خصوصًا مقاصدية الطاهر الحداد وسهمية الطالبي(١)، والثانية: «القراءة التاريخية» التي تعمل علىٰ ربط الآيات بسياقاتها التاريخية والاجتماعية، وهاتان التقنيتان متداخلتان بحيث إن التسييق التاريخي يقوم بوظيفة تنسيب الأحكام القرآنية كوسائل أو أدوات ـ مرتبطة بالتاريخ وبقيم العالم القديم ـ تقوم بتحقيق غايات ومقاصد أشمل وأكثر عمومية تمثل مُتّجَه القرآن وانطلاقته في تأسيس «عالم جديد»، والذي يتم كشف قيمه عبر التأويل.

---

(١) تعني مقاصدية الطاهر الحداد والتي عرضها وطبّقها في كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) أن «أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، بحيث لا تحمل هذه الأحكام قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها في مقاصدها، فإذا تحقّق المقصد، فإنّ الحكم يكون قد استنفذ أغراضه، فلا يبقىٰ مبرّر للالتزام بها»، وسهمية الطالبي تشير إلىٰ اتباع متجه الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند حرفية النصّ، وتاريخية الطالبي تشير لكون الأحكام القرآنية هي تنزيل تاريخي لمقاصد لا يمكن أن تتحقّق كاملة في القرن السابع؛ لذا ينبغي تجاوز سياق هذا القرن لاستشكاف اتجاه مقاصدها لتطبيقه، ولعلّها قريبة من قراءة نصر أبو زيد التي تناولناها سابقًا بتفريقها بين المعنىٰ والمغزىٰ.

وهذه التأويلية تنطلق بالأساس من محاولة إعادة الاعتبار المفقود في رأيها لـ« كلية النصّ القرآني » المُتمحوِرة حول قيم مركزية وأهداف ومقاصد عليا، ورفض التفسيرات الحرفية التي تقف عائقًا عن اكتشاف هذه القيم الكلية، وتُؤسِّس على التفاريق المفهومية التي صاغها الشّرفي في اشتغاله على الإسلام « إسلام رسالة/ إسلام تاريخ ـ عالم جديد/ عالم قديم »، مع الاستعانة بعدد من الأفكار التراثية التي تتحدّث عن أثر التاريخ في تشكيل القرآن، مثل القول بالصياغة النبويّة اللفظية للنصّ القرآني المُنزَّل معنىً، والتي تتماشىٰ مع رؤية الشّرفي حول شمول فعل التاريخ لمرحلة الوحي ذاتها، وتساعد علىٰ تنسيب الكثير من مساحات النصّ.

وكمثال علىٰ هذه التأويلية، يتناول الشرفي مسألة عِدّة المرأة المطلّقة وعِدّة المرأة المُتوَفَّىٰ عنها زوجها، ويرىٰ أنّ المقصد من وراء فرض العِدّة على المرأة هو التأكّد من استبراء الرحم، فمسألة العِدّة هي الوسيلة النسبية المرتبطة بالتاريخ والاجتماع القرشي وأدواته لأجلِ تحقيق المقصد القرآني من حفظ النسب، ومع تقدّم العلم ووجود وسائل حديثة للتأكّد من استبراء الرحم، فلا حاجة لمسألة العِدّة [١].

وصراحة نحن لا نريد الدخول في نقاش تفصيلي مع هذا المثال، الذي يتجاهل ما يعرفه الجميع من اختلاف عِدّة المرأة المُتوَفَّىٰ عنها زوجُها عن

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٨٤، ٨٥.

عِدّة المرأة المطلّقة، مما يعني أن اعتبار استبراء الرحم وحفظ النسب هو المقصد وراء الأمريْن القرآنيين هو استنتاج لا معنىٰ له ربما[١]! لكن ربما ما يهمّنا أكثر هو ارتباط هذا الاستنتاج بما يذكره الشّرفي بعده مباشرة من إمكان إعادة التفكير في مسألة الجنسانية عمومًا بشكلٍ جديدٍ يأخذ بالاعتبار التحوّلات الحديثة في العلاقة بين المرأة والرجل وتَقلُّص البعد الميثي المرتبط بها، وكيف يدفعنا هذا للتفريق بين الأوامر الإلهية وبين ما اقتضته ظروف الاجتماع والأخلاق، وهي أمور نسبية متغيّرة وغير مُستقِرَّة تتأثّر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي[٢].

فهذا الربط كاشف عنْ أنّ التفريق بين ما هو نسبي مرتبطٌ بالتاريخ وما هو مطلق يُمثِّل قيمة قرآنية كمحور أساس لتأويلية الشّرفي؛ ليس قائمًا علىٰ

---

(١) هناك العديد من المحاولات التراثية لتفسير هذا الاختلاف في عِدّة المرأة؛ منها أنّ المرأة التي تُوفّي عنها زوجها وبسبب عدم وجود صاحب الحقّ في النسب كما هو الحال في حالة المرأة المطلقة، يجعل من الأحوط زيادة مدّة العدة، فلا تتحقّق إلا باليقين في عدم وجود الجنين، أما في حالة المطلقة فيكفي الظنّ خصوصًا مع وجود الزوج وعلمه بزوجته وقدرته على الدفاع عن حقّه في النسب، كذلك فهناك من فسّرها بسبب البُعْد النفسي المتعلّق بالحداد، والذي يحتّم زيادة فترة العِدّة في حالة المرأة المتوفَّىٰ عنها زوجها، أو بالبعد الاجتماعي والمتعلّق بمراعاة مشاعر أهل الزوج المتوفّىٰ، وكلّ هذا غير مهمّ في ظنّنا، المهمّ هو فقط أن هذا الخلاف يكشف عن استشعار كون علّة استبراء الرحم لا يمكن أن تكفي في ذاتها لتفسير هذا.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٨٥.

أساس النظر في النصّ القرآني ومقاصده أصلًا ـ حيث لم يصل الشّرفي لهذا المقصد من الأساس، بل افترض مقصدًا لا يمكن التعويل عليه كثيرًا ـ بقدر ما هو قائم على أساس إقامة الرؤى المعاصرة كمعايير حاكمة على النصّ في كلّ مناحي الحياة، بداية من السياسة والاقتصاد وإلى الجنسانية(١).

(١) في الحقيقة فإن الجانب الميثي للجسد والجنس مختلفٌ عن اقتضاء التاريخ والأخلاق، فالأول يتعلّق بشكلٍ العالم الديني وموقع الجسد والجنس فيه، في حين الثاني يتعلّق بما يكمن اعتباره تدبيرًا اجتماعيًّا للعفّة؛ لذا فإنّ تشريعات الجسد والجنس في دين ما لا بد أن تُدْرَس في البداية في دائرة البنية الأساس للدّين «المعتقد، الشعائر، القصص»، وليس في المكونات الثانوية «التشريعات»، وهذا لمدى جذرية موضوع الجسد في الأديان عمومًا أو في التوحيدية الإبراهيمية تحديدًا، حتى لنستطيع القول بأن الجسد موضوع ديني بامتياز.

يتعلّق هذا أولًا بالطبيعة الخاصّة للمقدّس، من حيث هو وكما يعتبر كايو «قوة»، أو «مجال»، وبالطبعية الخاصّة للدّين من حيث هو تجربة لا تصوّرات نظرية، مما يجعل حضور المقدّس في دِينٍ ما قائمًا على عيشه عبر المؤمن، فهذا العيش هو الذي يخرق العالم العادي بإحضار المقدّس له، حيث ينتظم العالم وفق حدود جديدة شعائرية وسردية تنطلق من فعل المؤمن الشعائري.

لهذا فقد ظلّت الشعائر، أو دعنا نقول: «النظام الشعائري» «العبادات ـ الزمن الليتورجي ـ الأزمنة المدنسة، الأمكنة المقدسة» وجهًا من وجوه تجلّي المقدّس يمكن اكتشاف ملامحه عبرها. إلا أن الجسد أخذ اهتمامًا أكبر ربما داخل الأديان التوحيدية، حيث تواجه التوحيدية بدعوتها لإله متعالٍ ومفارق وغير مرئي، الجسد الأكبر «الطبيعة» بكلّ كثافته، كذلك فإن هذه الأديان وفي محاولتها تفكيك الديانات الطبيعية السابقة عليها، قامتْ بالأساس بتفكيك الجسد الشعائري المندمج في طبيعة «جسد» مجنسنة، وعبر هذه الوضعية تتنزل دراسة الجنس والجسد في الإسلام والقرآن. =

ولعلّ هذا ما يجعلنا نعتبر أنّ تأويلية الشّرفي ـ سواء في أمثلتها التفصيلية أو في « بنائها النظري » ـ « تأويلية غير حسنة التأسيس »، بل إنه ربما يصعب حتى الحديث عن « تأويلية »، بل نحن أمام ركام من تصوّرات « أهمها الصياغة النبويّة للقرآن »، ومفاهيم « روح الرسالة، ختم الوحي من الداخل، العالم القديم والعالم الجديد »، وتقنيات منتقاة من غائية الحداد وسهمية الطالبي، دون أن يوجد أيّ بناء معرفي متماسك يستطيع أن يُؤطِّر هذه العناصر ويُحدِّد علاقات واضحة بينها.

كذلك فلا نجد أيّ مبررات واضحة لانتقاء التصوّر الأهم « الصياغة النبوية للوحي »، والذي يلعب دورًا كبيرًا في « أرخنة » بعض مساحات النصّ؛ إلا اتساقه مع المعقولية الحديثة كما يقول الشرفي(١)! في نفعية

= ولو حاولنا التعبير توحيديًّا عمّا يسميه الشرفي بالجانب الميثي للجنس، فسنعبر عنه بفعل « الحمدلة » و« التثويب » للجسد وفقًا لمصلطلحات الزاهي، حيث تمثّل هذه الصيغ التوحيدية تقليصًا للقوة الجنسية الميثية السابقة على الدّين التوحيدي وإعادة خلقها ضمن حدود العالم الجديد، لذا فإنّ نزع الطابع الحمدلي للجنس في الإسلام ليس تغييرًا في تدبير اجتماعي تاريخي في الحقيقة، بل إنه نزع لطبيعة علاقة المقدّس في العالم الديني التوحيدي بالجسد، وهو ما لا يلتفت له الشرفي بحكم مدخله الاجتماعي الذي يحول كلّ شيء لمحض تدبير ظرفي دون مراعاة مستويات بناء الظاهرة الدينية. للتوسّع في علاقة الجسد بالمقدّس في الإسلام، انظر: الجسد والمقدّس والصورة في الإسلام، فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ١٩٩٩.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٣٧.

وانتقائية واضحة وتعطيل للعقل النقدي في التعامل مع الآراء التراثية المُنتقاة والمُحوَّلة إلىٰ أساس من أسس الانطلاق، ولا كذلك استخدام مُتْقَن ومُطَّرِد للتقنية المنهجية المستخدمة «التقصيد» قائم علىٰ وضع آليات واضحة لاستخراج المقاصد من النصّ وتحديدها!

وبالنسبة تحديدًا لهذه النقطة الأخيرة، أي «مقاصدية الشرفي» باعتبارها التقنية المنهجية لهذه التأويلية، فإنّنا يمكننا القول بأنّ مقاصدية الشرفي وما يرتبط بها من تاريخية لا يمكن أن يُطْلَق عليها من الأساس وصف التقنية التأويلية إلا بتجوّز كبير، ببساطة لافتقادها لكلّ ما تحتاجه كي تكون كذلك، أي لتحديد منطلقات فكرية واضحة ومؤسَّسة بعناية لتبريرها، وتحديد إطار منهجي متكامل يُحدِّد إشكالاتها الرئيسة؛ مثل تعيين التاريخ المُسيَّق فيه القرآن، طبيعته ومداه، وتحديد العلاقات بين هذا التاريخ والنصّ، وتحديد طبيعة النصّ في صلته بهذا التاريخ (هل هو انعكاس له؟ هل يحمل وقائعية تجاهه؟ ما عوامل هذه الوقائعية النصيّة وحدودها؟)، وتحديد الطبيعة النوعية للنصّ ووحداته وعلاقتها ببعض؛ لتحديد الكلي والجزئي والأصلي والفرعي وخلافه، وتحديد آليات الوصول للنصوص الكلية المُفْتَرَض تعبيرها عن المركز الدلالي لكلية النصّ وعن قيمه المركزية ومقاصده[1] التي في ضوئها

---

(١) التركيز الدائم علىٰ كلية النصوص عند الشرفي وغيره دون محاولة تحديد معنىٰ هذه الكلية ولا كيفية اكتشاف مرتكزاتها يجعل القول بالكلية وكأنه مجرّد تكئة للتخلّص من دلالات معينة لآيات معينة لا أكثر.

ستُقرأ النصوص الجزئية، وتحديد أدوات نستطيع بها التفريق بدقّة بين ما ينتمي لنصّ الرسالة «روح الرسالة» وما ينتمي لـ«أثر التاريخ»، وهي ذاتها مفاهيم شديدة الغيومة في خطاب الشرفي تكاد أن تكون فارغة من المدلول.

لذا فإنّ تأويلية الشرفي بركيزتيْها «التاريخية والتقصيد» ليست في ظنّنا سوىٰ إجراء نفعي مُتسَرِّع الغرض منه التفريق المُستَنِد لآراء مسبقة بين «رسالة» تتم مماهاتها «مقاصديًّا» بكلّ تعسُّف مع القيم المركزية للفكر الحديث، وبين تصوّرات مرفوضة من هذا الفكر، حيث «لم يَعُدْ لها في نفس معاصرينا الأصداء ذاتها ولا لها في فكرهم الدلالات عينها»[1]، فيتم نسبتها إلىٰ «التاريخ» «تاريخ العالم القديم» بميثولوجياته وعجائبياته!!

وربما ورغم سوء الاستخدام الحداثي عمومًا لقضية المقاصد بحيث ينطوي هذا الاستخدام دومًا علىٰ انتقائية وعدم وضوح، بل وإن شئنا رعونة مُخْجِلة وابتعاد تامّ عن تحديد آليات واضحة لكشف المقاصد وتحديدها وترتيبها وكيفية استخراجها من النصوص وكيفية تطبيقها على النصوص الجزئية، بل أحيانًا حتىٰ دون طرح سؤال كيفية الوصول للمركز الدلالي المُوحِّد للنصّ وكيفية تحديد مسائل القرآن ومحاوره الكبرىٰ، مما جعل هذا الاستخدام وكما ترىٰ رقية العلواني بحقّ أحد التحديات المعاصرة أمام الفقه المقاصدي وسببًا في وَجَل الكثيرين من باب المقاصد لما قد يُفْضِي إليه

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٤٥.

من لا علمية[١] = إلا أنّ استخدام الشرفي قد يكون الأسوأ في كلّ هذه الاستخدامات على الإطلاق كما يتضح في تناول التقصيد عند بعض المفكرين الآخرين مثل فضل الرحمن مالك، وربما من أسباب هذا السوء هو عدم امتلاك الشرفي ـ خلافًا لمالك ـ لمنهجيات تتعلّق بالنصوص وقراءتها واقتصاره هنا على سحب الحمولة المنهجية التي طبّقها طوال خطابه على تأويلية القرآن، دون مراعاة كون النصوص ـ حتى لو كانت مُصاغة بشريًّا عبر تصوّرات العالم القديم كما يرى ـ تظلّ محكومة بآليات مختلفة تحتاج مقاربات منهجية ملائمة، خصوصًا إذا كان الحديث عن تحديد مرتكزات وكليات لهذه النصوص.

الشرفي والقراءات الحداثية والتأويلية المرجأة:

وإذا كان من سمة رئيسة نستطيع الخروج بها من قراءة خطاب الشرفي وتحديدًا من تأويليته للقرآن تفيدنا في تحليل الكثير من الكتابات الحداثية، فهي ما يمكن أن نعتبره سمة «إرجاء التأويلية»، فسيطرة الهمّ التقليصي والاختزالي على كثيرٍ من الكتابات الحداثية يعمل على تعطيل بلورةِ وتطبيقِ «المناهج التأويلية» التي تنادي بها هذه الكتابات، حتى إن «التأويلية

---

(١) قراءة في التحديات المعاصرة التي تواجه الفكر المقاصدي، رقية العلواني، ضمن أعمال ندوة عالمية عن مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ص١٦٩، من على موقعها الرسمي https://ruqaia.com/.

الجديدة » تتحوّل إلىٰ مجرّد شعار يتم التلويح به دون وجود أيّ تطبيق فعلي له ، بل ودون بناء نظري مفاهيمي واضح ولا تحديد متماسك لآليات اشتغاله ـ التي هي هنا بالنسبة للشرفي القراءة التاريخية والتقصيد ـ ، لذا تظلّ التأويلية مُرجأة ومُؤجَّلَة لأجلٍ غير مسمىٰ طالما أنّ الهدف المسبق هو الاختزال والتقليص ، فهذه أهداف لا يناسبها إلا « الأرخنة »[١] أو مقاصدية متعسّفة مُوجَّهة في اتجاه قيم بعينها[٢] !

هذه الرهانات التي تحكم هذه القراءات وما ينتج عنها من « إرجاء التأويلية » ربما تكون هي السبب الأساس حول هذا الفقر الكبير الذي نجده

---

(١) كما ذكرنا في تناولنا خطاب نصر أبو زيد ، فإن « الأرخنة » قد تكون مجرّد وسيلة غرضها إثبات صلة الآيات بالتاريخ لتتأسّس عليها رؤية مختلفة لطبيعة النصّ القرآني تستتبع اعتماد التسييق التاريخي تقنية أساس في عملية إنتاج المعنىٰ ، وهو ما اعتبرناه الأساس للقراءة الحداثية للقرآن ، ولكن من جهة أخرىٰ فقد تكون « الأرخنة » غاية ، والأرخنة حين تكون غاية فإنها لا تستتبع أية طرائق تأويلية ، بل تهدف للتخلّص مباشرة من هذه العناصر التي ترىٰ أن التطوّر التاريخي والاجتماعي قد أسقطها ، وهذا مثيل ما يقوله الشّرفي عن عدم مناسبة كثير من العناصر في الرسالة الإسلامية للتصوّرات والقيم الحديثة ولا قدرتها علىٰ إثارة أيّ أصداء في نفوس المعاصرين ، مما يعني انتهاء صلاحية هذه العناصر .

(٢) إذا كان الشرفي وكما يؤكد ينطلق من استثمار لمقاصدية الطاهر الحداد وسهمية الطالبي ، فإنّنا نستطيع القول : إن الشرفي له سهمية خاصّة مُوجَّهَة تمامًا تجاه القيم الحديثة التي يُصِرّ علىٰ كونها أفقًا لا بد من الانخراط فيه ، بحيث يُقرأ القرآن باعتباره تحقّقًا تاريخيًّا نسبيًّا لهذه القيم المُطْلَقة التي تُماهَىٰ بروح مُفْتَرَضة للنصّ .

في نتاجات القراءات الحداثية العربية لو قارنّاها بالتأويليات المسيحية واليهودية لأمثال بولتمان وتيليش وجابريل مارسيل وبول ريكور وإيمانويل لفيناس وإيريك فروم وغيرهم، والتي قدَّمت تأويلات رفيعة للنصوص وللشعائر وللقصص اليهودية والمسيحية[١].

*** *** ***

إنّ خطاب الشرفي ورغم أنه ـ وكما قلنا في بداية تناولنا له ـ خطاب متمحور بالأساس حول تقديم قراءة حداثية للإسلام، إلا أنّ اهتمامنا به هنا

---

(١) قدّم إيريك فروم في كتابه (أن تصيروا آلهة) مبادئ ما أسماه التفسير الإشعاعي للكتاب المقدّس، كما طبق هذا التفسير على كثير من نصوص التوراة والشعائر اليهودية ليصل لرؤية تبرز قصة التحرّر من العبودية في مصر في الكتاب المقدّس كتحرّر من الوثنية، فيقدّم التوحيدية التوراتية كمقاومة للتشيؤ وتأسيس لنمط انفتاحي في الوجود الإنساني، كذلك قدّم بول تيليش قراءة في الرموز المسيحية تبرز المسيحية كموضوع إيمان يحقّق أقصى تحرّر لفعل الإيمان الذاتي بانطوائها على تهشيم ذاتي للرموز يحرّر الإله من ضيق الرمز، والتأويليتان لا تقومان على أيّ رغبة في تقليص حدودِ الدّين أو مصالحته مع الحداثة، بل ينطلقان من أولويّة البعد الديني في الوجود الإنساني ومدى حسمه وأهميته في كلّ تفاصيله الكتابية والشعائرية كأساس للتحرّر، كما يبرز خصوصًا مع تيليش الأهمية الكبيرة للغة الرمزية الدينية التي تحمل نوعًا خاصًّا من الحقيقة. انظر، مقال: التأويل الإشعاعي للكتاب المقدّس، أو الحرية والدّين عند إيريك فروم، طارق حجي، ومقال: الدين عند بول تيليش وشجاعة العيش على التخوم، طارق حجي، منشورين على موقع إضاءات.

في معرض تناولنا للقراءات الحداثية للقرآن يحكمه هدفان؛ الأول: هو محاولة وضع اليد على هذه العلاقة بين «القراءات الحداثية للقرآن» و«تحديث الإسلام»، وهذا من أجل تعميق التسييق المعرفي والخطابي للقراءات الحداثية للقرآن، والتحديد الأعمق لرهاناتها، والتي وإن كانت تتعلّق بالإسلام ككلّ إلا أنها تمرّ حتمًا بالقرآن، كما أوضحنا للسببين: الأنطولوجي المتعلّق بعلاقة الحداثة بالذاكرة الأزليّة، والمعرفي المتعلّق بآليات قراءة القرآن وصلتها بالعقل العربي المراد تحديثه من وجهة نظر الحداثيين. والثاني: هو ما تكشف عنه تأويلية الشّرفي على عدم تماسكها وضآلة حجمها في برنامجه من ملامح مهمّة نستطيع أن نعتبرها تكثيفًا لملامح سائدة في كلّ القراءات الحداثية تعيننا على تحديد أدقّ لملامح هذه القراءات، ومنها وبالأساس ما ختمنا به حديثنا، أي كون هذه التأويلية هي تأويلية مزعومة، أو على الأقلّ مُرجأة لأجلٍ غير مسمى(١)، كأنه حديث عن التأويلية يتخلّى عن مسؤوليتها، وهذا ليس تكاسلًا أو ضعفًا منهجيًّا، وإنما

---

(١) ربما لا ينطبق تعبير التأويلية حسنة التأسيس إلا على تأويلية فضل الرحمن مالك، حيث نجد إثارة للأسئلة المركزية وتحديدًا للمنهجيات المطلوبة، في حين لا نجد هذا عند الشّرفي، ولا كذلك عند نصر أبو زيد؛ حيث تمحور خطابه حول تأسيس مفهوم التاريخية، وشاب استخدامه للتقنية التأويلية في برنامجه الكثير من عدم الدّقة كما أسلفنا تفصيلًا، أما الصدّيق فكما سيأتي معنا فلم يحدّد طبيعة الوحدات القرآنية والعلاقة بينها في إنتاج المعنى كما كان يفترض خطابه، أما الجابري فنجد عنده تفسيرًا دون تأويلية!

هو نتاج الرهانات المسبقة والمُحدِّدة لطبيعة المنهجيات المستخدمة في قراءة القرآن أو في فهم الإسلام، والتي لا تميل للفهم أو اكتشاف «مخبوء المعنى» أو فتح المساحات لفهوم جديدة، بل لإعادة التشكيل من أجلِ إنتاج نسخ مُلائِمَة لتصوّرات جاهزة عن «العالم الجديد» بقيمه «غريبة المنشأ كونية التأثير»[١] كما يُعَبِّر الشّرفي.

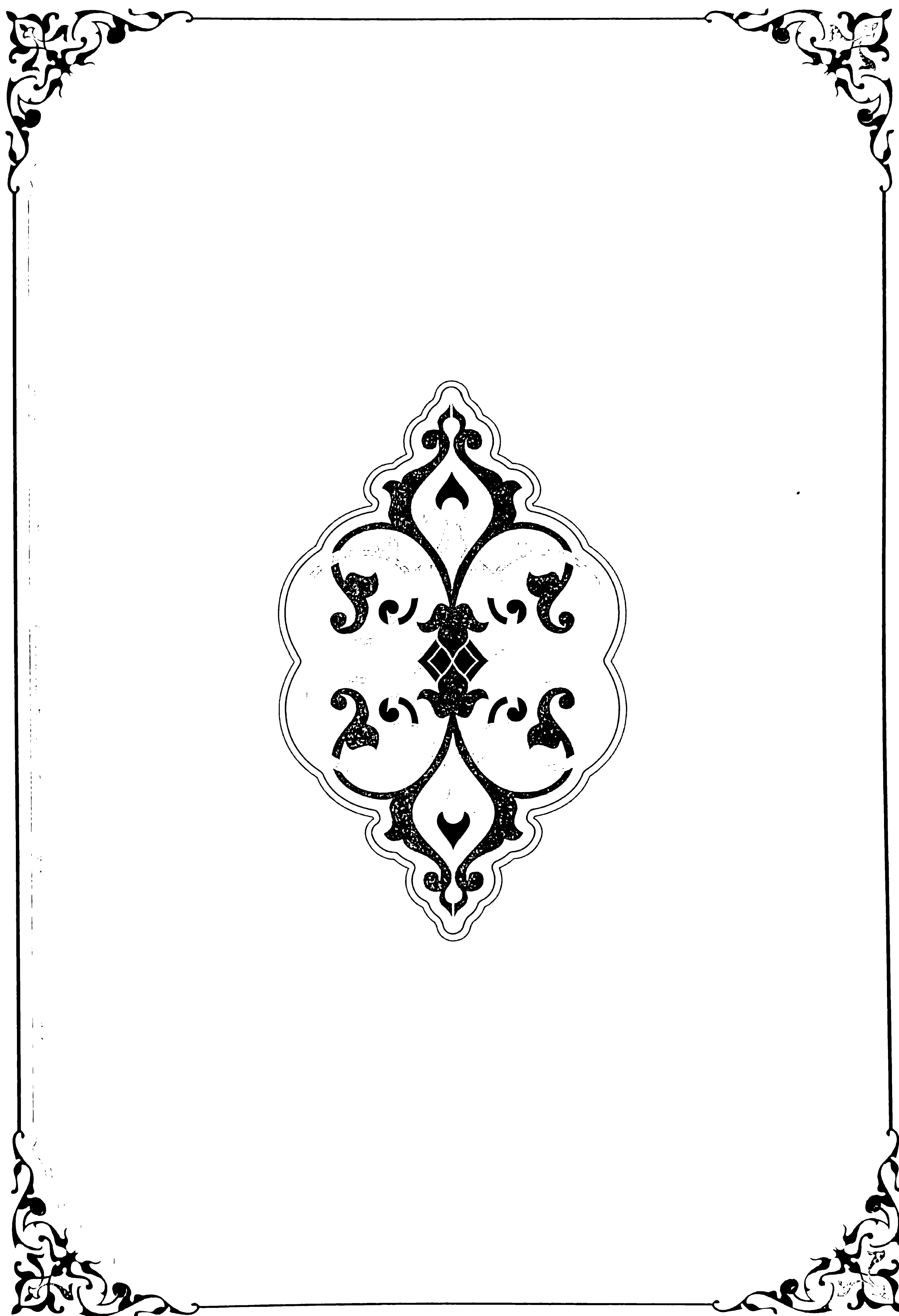
** ** **

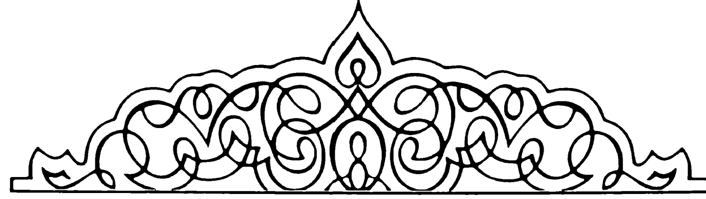
(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص١٩٩.

يوسف الصدّيق
والقراءة الفلسفية للقرآن

أو :

تأويلية القرآن والتحديث الجوّاني





ثمّة عددٌ من الصعوبات التي ربما قد تثيرها قراءة خطاب المفكر الفرنكفوني يوسف الصدّيق (١٩٤٣ ـ)(١) ضمن «القراءات الحداثية للقرآن»،

---

(١) وُلِد يوسف الصديق في توزر من بلاد الجريد التونسية عام ١٩٤٣م، وتربَّىٰ بالقرب من نهج العطارين حيث كانت مكتبة والده التي نشأ فيها وشاهد عبرها نقاشات والده مع الطاهر بن عاشور والفاضل بن عاشور ومصطفىٰ خريف وغيرهم من أعلام الفكر التونسي الحديث، حفظ القرآن في الحادية عشرة من عمره، وعلَّمه والده قراءة الشعر القديم، ثم درس في المدرسة الصادقية التي تخرّج فيها الكثير من قادة الفكر في تونس.
في عام ١٩٦٦م، حصل علىٰ درجة الماجستير في الفلسفة والآداب والحضارة الفرنسية. ودرس في المدرسة الفرنسية في كومبين في عام ١٩٦٧م، وحصل علىٰ درجة ماجستير في الفلسفة اليونانية القديمة.
عمل لفترة كمراسل صحفي فغطّى الكثير من الأخبار في كثير من البلدان؛ في السودان، ولبنان، وفلسطين، وإريتريا.
ثم سافر إلىٰ فرنسا في الثمانينيات بعد أن زاد المدّ الديني و«أصبح المفكّر غير قادر علىٰ التنفس» كما يعبّر، ودَرَس ودرَّس في السوربون، فحصل على الدكتوراه في اللغة اليونانية والحضارة عام ١٩٨٨م، ثم عاد إلىٰ تونس بعد الثورة التونسية في ٢٠١١م، وحضر كثيرًا من الندوات واللقاءات لتوضيح فِكْرِهِ حول القرآن.
ترجم للفرنسية عددًا من الكتب العربية التراثية، مثل كتاب البيوع من موطأ مالك، ومثل كتاب الأحلام الكبير لمحمد بن سيرين، ومثل أقوال الإمام عليّ بن أبي طالب.=

وفقًا بالطبع لمحدِّدات هذا المفهوم التي أَوْضَحْنَاهَا في المدخل، حيث إنه من الصعوبة بالأساس تسييق فكر الصدّيق في تاريخ التعامل العربي الحداثي مع النصّ القرآني، فأستاذ الفلسفة بجامعة السوربون لا يربط نفسه بصورة واضحة بهذا التاريخ استمرارًا أو تقويمًا أو تجاوزًا مثلما يفعل نصر أبو زيد أو عبد المجيد الشّرفي أو محمد أركون أو حتىٰ فضل الرحمن مالك، بل إنه يبدو وكأنّه يبدأ من نقطة صفر محضَة في التعامل مع القرآن، لا في مواجهة التقليد التفسيري فحسب، بل وكذلك في مواجهة التراكم الفكري الحداثي العربي والإسلامي الذي لا يتعرّض له إلا عَرَضًا في مقدمة كتابه الأهم: (هل قرأنا القرآن؟ ٢٠٠٦)، ما يجعل من الصعوبة بمكان ربطه بهذا السياق وانعطافاته الحاسمة التي اعتبرناها أحد المحدِّدات الرئيسة لـ« القراءات الحداثية » كسياق معرفي مُنشِئ لها، يُضَاف إلىٰ هذه الصعوبة صعوبة أخرىٰ تتعلّق بالمنهج الذي يتوسَّله الصدّيق في قراءته للقرآن، فرغم حضور مناهج حديثة بالفعل مثل الفيلولوجي والأنثروبولوجي ودراسة الأساطير بل وحتىٰ الأديان المقارنة داخل عدّته المنهجية المُشَغَّلَة على القرآن مما بَرَّر لمعظم دارسي القراءات الحداثية وضعه ضمن سياقها ودراسته كأحد خطاباتها[١]،

= وترجم للعربية من اليونانية مباشرة قصيدة بارمنيدس وجمهورية أفلاطون. من أهم كتبه أو كتابه المركز كما يعتبر هو كتاب: (إنّا لم نقرأ القرآن بعد).

(١) كذلك يفعل طه عبد الرحمن في (روح الحداثة)، ومحمد حمزة في (إسلام المجدّدين).

إلا أنّ كلّ هذه العُدَّة المنهجية لا تستطيع أن تحجب عنّا كون الحضور الأقوىٰ منظورًا ومنهجًا وغاية عند الصديق هو للفلسفة وتحديدًا للفلسفة اليونانية ـ بنسقها الخاصّ من العقلانية قبل الحديثة[١] ـ، مما لا يجعل قضية

(١) تختلف العقلانية الحديثة عن العقلانية اليونانية، بل إنها وكما يفترض بعض الباحثين لم تبتدئ إلا في لحظة تجاوز العقلانية اليونانية، والتي هي عقلانية صورية وقياسية تعيد إنتاج ما هو مقرّر سلفًا في مقدماتها العقلية، في حين العقلانية الحديثة هي عقلانية تجريبية تبتدئ من الواقع المباشر، ولعلّه من اللافت هنا أنّ الكتاب الذي يعتبر بمثابة الإعلان عن العصر الجديد أي كتاب الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون «الأورجانون الجديد» كان محاولة لنزع سلطة درة تاج العقلانية اليونانية أي «أورجانون» أرسطو، وبصورة أكثر تفصيلية فقد قامت الرؤية العلمية الحديثة مع جاليليو جاليلي وكوبرنيقوس ثم نيوتن، والتي شكلت أبعاد العقلانية الحديثة وتصوّرها الميكانيكي للعالم، بالقطع التام أولًا مع فيزياء وفلك أرسطو وتصوّره الغائي للعالم، إلا أنّ العلاقة بين الحداثة واليونان تظلّ معقدة، حيث يعتبر الكثيرون أنّ النهضة الأوروبية مدينة في نشأتها بالعودة إلى المعارف اليونانية واللاتينية (العقلانية)، حتىٰ لو كانت هذه العودة نقديّة وتجاوزية، بل إنّ إلياد يربط النهضة الأوربية بالتاريخ الديني الهيلينستي (غير العقلاني)، حيث يعتبر أن لحظة من أهم لحظات هذه النهضة، هي لحظة الاهتمام بـ«الديانات الهرمسية» مع فيتشينو ومرسيليو، فهذا الاهتمام والذي يعبر في رأي إلياد عن حنين وبحث عن «وحي أولاني»، «لا يحتوي موسىٰ والقبالاه فحسب، بل علىٰ أفلاطون أيضًا» كان جزءًا رئيسًا من تطوّر النهضة الإيطالية ومبلورًا أساسًا لرؤيتها تجاه لاهوت العصور الوسطىٰ، ويشير سالم يفوت إلىٰ تأثير هذا «الوحي الأولاني» علىٰ بعض العلماء المؤثّرين في مسيرة العلم الحديث مثل كوبرنيكوس وكبلر ورؤيتهم السحرية للشمس و«للترييض الأنطولوجي» للعالم، هؤلاء الذين يعتبرهم سالم يفوت رواد =

المناهج الحديثة في خطاب الصدّيق وحدها هي القضية المشكلة، بل ربما تصبح مسألة «الحداثة» ذاتها إشكالية!

إلا أنّ هذه الصعوبات ـ على وجاهتها ـ هي في الحقيقة صعوبات «ظاهرية» أو «برّانية»، فدراسة الصدّيق في إطار دراسة «القراءات الحداثية للقرآن» هي دراسة ضرورية من منظور تلك المحدِّدات التي ضمَّناها مدخل هذه المقالات والمتعلِّقة بتحديد مفهوم القراءات الحداثية عبر عددٍ من المنطلقات والرهانات والسياقات المعرفية والخطابية المنشئة، وهذا لكون

= «العلم الموازي»، فالأمر وكما يقول يفوت؛ أنه لم تكن الجبهة المناهضة للعلم الأسكولائي الوسيط ولفيزياء أرسطو وفلكه موحدة أو لها نفس المواقف والرؤى للكون، بل وقف في هذه الجبهة وتبادل السكوت والنقد تياران مختلفان، الأفلاطونيون المحدثون من جهة، والميكانيكيون من جهة أخرى على كلّ ما بينهم من اختلافات، هذا يعني أن التراث اليوناني المُسْتَعَاد في لحظة النهضة كان تراثًا متنوّعًا، وأن نظرة العلم الميكانيكي لم تكن النظرة الوحيدة الناشئة في عصر النهضة بل كانت فقط النظرة السائدة، وأن هذه النظرة السائدة تظلّ مدينة لهذا التراث في تنوعه؛ حيث مهّد لها الطريق للتخلّص من الرؤى العلمية والمنهجية والدينية الوسيطة. يُنْظَر: الطبيعيات في علم الكلام، يمنى طريف الخولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص١٢٨، الرشدية أم الخلدونية، هشام غصيب، منشور في (هل هناك عقل عربي؟)، دار التنوير العلمي، الأردن، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص٢٢٧، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص٢٧٦، ابتسمولوجيا العلم الحديث، سالم يفوت، دار توبقال، المغرب، ط٢، ٢٠٠٨، مرسيا إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدّين، ص١١٠.

خطاب الصدّيق حول القرآن ينبني في ذات سياق الشعور الحداثي بفشل التنوير وانهيار محاولات الإصلاح التوفيقية، وضرورة إعادة التأسيس وتغيير نمط العلاقة بالقرآن وبالحداثة، فسفر الصديق من تونس نتج ـ كما يقول ـ عن معاينة هذا الفشل الذي برز في هزيمة حزيران ٦٧ ثم في تصاعد المدّ الديني في تونس إلىٰ حدّ اختناق «المثقف»، وموت الفلسفة فيها بفعل الأيديولوجيا المسيطرة على المعرفة، ودراسته الفلسفة في السوربون كانت ـ كما سيتضح معنا ـ بحثًا عن حلّ لتجاوز هذا الفشل (جوانيًّا)؛ من خلال الوصول إلى العمق المعرفي للقرآن كـ«نصّ حضاري وكوني» والعمق المعرفي المؤسس للحداثة الغربية، (أو هذا العمق الذي يوحِّد بينهما). بسبب هذا فإنّ خطاب الصديق مهما «ظهر» قليل الصلة بغيره من خطابات «القراءات الحداثية للقرآن»، خصوصًا علىٰ مستوىٰ استحضارها أو استشكالها أو تأسيس نفسه في سياقها أو في مواجهتها، إلا إنه يُمثِّل «في العمق» تكثيفًا خاصًّا ومتفردًا لكثير من الملامح والمحدِّدات والمفاهيم الرئيسة لـهذه القراءة.

ولعلّ هذا يبرز في قضية مركزية ضمن محدِّدات القراءات الحداثية، أي «**التحديث المعرفي الجوّاني للعقل العربي والإسلامي**» كرهان مركزي للقراءة الحداثية بما هي منعطف ضمن الخطاب الحداثي في علاقته بالتقليد وبالحداثة، وهذا من حيث إن الصدّيق يُكَثِّف تمامًا إحداث المسافة مع التقليد «**عمق العقل المعرفي العربي**»، وفي ذات الوقت يُكَثِّف محاولة

بلورة تأويلية جديدة في مواجهته منطلقة من «**الحداثة كأداة منهجية/ الحداثة معرفيًّا وجوانيًّا**». ففي المسافة من التقليد، نجد أنّ تعامل الصدّيق يُكثِّفها ويعطيها أبعادًا أقصىٰ من المعتاد في القراءات الحداثية الأخرىٰ، حيث لا يعتبر الصدّيق أن هذا التقليد؛ ضيَّق النصَّ، أو جَمَّد معانيه، أو فَوَّت بعض مقاصده فحسب، علىٰ ما يُكرِّر روّاد القراءات الحداثية مرّة مدينين وأخرىٰ معتذِرين لهذا التراث بحكم سقفه المعرفي وسياقاته الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية، بل يعتبر الصدّيق أنّ هذا التقليد قد خَتَم علىٰ أعمق وأهم وأوسع مساحات القرآن ثراءً، وبسبب ما يشبه أن يكون مؤامرة سياسية من خليفة أموي، **إنّنا ـ وفقًا للصدّيق ـ وبعد كلّ هذا التقليد التفسيري الطويل والمتنوِّع والمتشعِّب لم نخطئ القراءة، ولا حتىٰ قرأنَا القرآن قراءة لم تعد صالحة في عصرنا لارتباطها بسياقها الاجتماعي والسياسي وارتهانها لسقفها المعرفي الخاصّ والنسبي، بل إنّنا ـ وفقًا له ـ «لم نقرأ القرآن بعد»، كما هو عنوان ما يعتبره أهم كتبه ـ والذي عدَّله المُعَرِّب تلطيفًا لـ(هل قَرَأْنَا القرآن، أم علىٰ قلوب أقفالها ؟)[1] ـ، فكلّ هذه القرون كانت وفقًا له مجرّد «تلاوة تَعَبُّدية» لا قراءة بالمعنى الدقيق والحقيقي للكلمة، كلّ هذه القرون نحن لم نعامل القرآن إلا من وراء قضبان «محبس ارتُهِن فيه» هو المصحف المُدَوَّن**

---

(١) الطبعة الفرنسية لكتاب الصديق كانت في عام ٢٠٠٥م، والطبعة الأولىٰ للترجمة العربية كانت في ٢٠١٣م، وقام فيها المعرّب منذر ساسي بتغيير طفيف في العنوان غرضه ـ كما يقول ـ أن يكون إشارة أدقّ وأعمق وأقلّ استفزازًا للقارئ العربي.

بفعل الخليفة الثالث أول خلفاء بني أمية، مما لا يجعل قضية المماسفة مع التقليد وبلورة تأويلية جديدة للقرآن في خطاب الصدّيق قضية تتعلّق بفتح بعض ممكنات القرآن التأويلية، بل بالفهم العميق لنصٍّ لم يُفْهَم من قَبْل بصورة معرفية، بل فُهِم ومن قرار جمعه بصورة «سياسية» فحسب، مما يبرز كون رهان بلورة «تأويلية علمية للقرآن» هو أكبر من مجرّد تقديم قراءة جديدة، حيث هو في عمقه «إعادة تأسيس معرفي/ جواني للعقل العربي».

يَتّصِل بهذا انطلاق الصدّيق من الفلسفة اليونانية، والذي لوهلة يبدو وكأنّه خروجٌ عن استخدام المناهج الحديثة، بل ابتعادٌ عن عقلانية الحداثة بأكملها نحو أُفُق عقلاني سابق على الحداثة ومختلف عنها، **إلا أنه في حقيقة الأمر يُعَدّ ـ وللمفارقة ـ البلورة الأعمق والأبعد مدىٰ للقراءة الحداثية للقرآن في صِلتها بالحداثة، من حيث هي محاولة لـ«التعاطي مع الحداثة منهجيًّا ومعرفيًّا وجوانيًّا لا نتائجيًّا وبرانيًّا»**، حيث تُمثِّل الفلسفة ـ وفقًا للصديق ـ «الأساس المعرفي» للمناهج الحديثة، فالفلسفة هي الأساس الأعمق للعقل الغربي الحديث بكلّ أنواره قيمًا ومناهجَ(١)، فكما يقول الصدّيق كان أساتذة

(١) كان طه حسين هو أول من لفت النظر لهذه الصلة بين الحداثة واليونان وحاول العودة بالتأسيس الحداثي إلىٰ هناك، فقد جعل طه حسين مادّة اللغة اليونانية وآدابها جزءًا من مقرّرات الدراسة في كلية الآداب في الجامعة المصرية، التماسًا ـ كما يقول عليّ مبروك ـ لأسئلة التأسيس من الأصل الأغريقي، فخطاب الحداثة ينبني علىٰ أصول أولىٰ ترتدّ إلى الأغريق؛ لذا فبناء الحداثة لا يمكن دون استعياب ما بناه هؤلاء، والحقيقة =

الفلاسفة الذين درَّسوه في سوربون الأيام الخوالي هم من أرشدوه لتاريخ العقل الغربي «ومعارج الوعي الأوروبي أساسًا في تدرجه البطيء، منطلقًا

= أنّ هذه الملاحظة والتفسير من عليّ مبروك شديدة الوجاهة، رغم أن ما يصرّح به طه حسين كسبب لإنشاء قسم اللغات اليونانية واللاتينية وآدابهما في كتاب (في الأدب الجاهلي) هو كونهم جزءًا من القول الشعري العربي الإسلامي، والذي استوعب هذا التراث داخل أعماله، فلا نستطيع فهم الأدب العربي دون التعريج باليونانية وآدابها كما بغيرها من لغات مثل اللغة الفارسية وآدابها، كما التوراة والإنجيل. إلا أن ما يجعل ملاحظة مبروك وجيهة هو أنّ اشتغال طه حسين نفسه على المتن اليوناني كان متّسعًا كثيرًا عن مجرّد المساعدة في فهم الشعر، فقد ترجم (نظام الأثينين) لأرسطوطاليس، وكَتَبَ (قادة الفكر) والذي يحتلّ معظمه قادة الفكر اليوناني، ومهمّ هنا التنبّه لكون مبروك ينتقد هذه العودة، فرغم أنها تنتقل من «البراني» إلى «الجواني»، إلا أنها تظلّ تعمل ـ وفقًا له ـ بحسب آلية التفكير بالأصل، التي تمثّل في رؤيته الأزمة الحقيقية للخطاب، وفي ظنّنا فإنّ هذا النقد غير دقيق، حيث عودة طه حسين لم تكن عودة لأصول بل لمنهج تفكير بالأساس، أي إنها تشغيل للحداثة كمنهج من أجل تهيئة التربة كي تنتج معلولات الحداثة «الديموقراطية»، لكن باعتبار هذا المنهج ليس طارئًا على الفكر الغربي، بل هو متجذّر في تراثه اليوناني القائم على السؤال والدهشة وأوليّة العقل، فالفلسفة اليونانية بما هي عمق الفكر الغربي وتجاوز الكهانة والنبوّة، فهي أصل الديموقراطية فيما يرى العميد، فهو تحديث جواني كالذي يفترض مبروك، وهذا هو ذات المقصود في خطاب الصدّيق كما سنوضح. انظر: ثورات العرب، خطاب التأسيس، علي مبروك، ص١٠٩، نظام الأثينيين، طه حسين، قادة الفكر، طه حسين، دار الهلال بمصر، ١٩٣٥، في الأدب الجاهلي، طه حسين، مطبعة فاروق، ط٣، ١٩٣٣، ص١٢، ١٣.

من بؤسه إلىٰ أنْ بلغ انتصار الروح فيه»[١]، وبهذا تصبح تأويلية الصدّيق للقرآن تكريسًا لفعل التعاطي الجوّاني/المعرفي مع الحداثة، فالقرآن وبقراءاته فلسفيًّا يُمَكِّننا من تتبع «هذا الخيط الرفيع الذي عملت المؤسّسة التفسيرية علىٰ إخفائه. وعلىٰ امتداد هذا الخيط يوجد مجرَىٰ الفكر القادر على الالتحاق بالفكر الكوني والتواصل مع آونته الحاسمة»[٢].

إنّ القرآن لا يُقْرَأ هنا في خطاب الصدّيق بهدف توطِين لبعضِ القِيَم الحديثة فيه أو بغرض توطينِ الحداثة معرفيًّا في العقل العربي عبر اختراق مناهجها لأخصّ مساحات العقل وأعمق مساحات تأسِيسِهِ المعرفيّ علىٰ ما هو أقصىٰ طموح ورهانات نصر والشرفي كما عرضْنَا سابقًا، بل إنه يُقْرَأ من أجلِ إظهار اتصال هذا القرآن في عمقه ـ القرآن ذاته لا آليات قراءته ـ بالفلسفة اليونانية، والتي تُمثِّل العمق المعرفي المُؤسِّس لأرقىٰ ما في العقل الغربي الحديث بكلّ قيمه وأُسُسِه المعرفية ومناهجه، مما يجعل قراءة الصدّيق هي أقصىٰ ما يمكن أنْ يصل إليه «التحديث الجواني» في الصّلة بالعقل العربي وفي الصّلة بالحداثة كذلك.

كذلك فالصدّيق يتّفق، بل دعنا نقول: **إنّه يُكَثِّف بصورة كبيرة بعض**

---

(١) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، تعريب: منذر ساسي، التنوير، الطبعة العربية الأولىٰ، ٢٠١٣، ص٢٢.

(٢) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٧.

الرهانات الأساسية للقراءة الحداثية للقرآن، مثل رهان «التأويل الفردي والتعامل مع القرآن وجهًا لوجه»، قراءة القرآن «كأنّ شيئًا لم يكن»[(١)]، «كما لو أنّ صيغة الأمر (اقرأ) وقد تفتّق عنها في يوم من سنة ٦١٠م وحيٌ تنزَّل على رجلٍ مكيّ في الأربعين يقال له محمد، لم توجه لقارئ غيري أنا»[(٢)]، بل إنّنا نستطيع القول: إنه ورغم إعلان هذا الرّهان عند كثيرٍ من روّاد الكتابات

---

(١) كذلك تمثل فكرة «كأنّ شيئًا لم يكن» أقصى صورة للقطع مع التقليد التفسيري الطويل بكلّ تنوّعه، سواء الرسمي أو غير الرسمي، المدوّن وغير المدوّن، المكتوب والشفهي، ـ مثل هذا الذي عاينه الصدّيق نفسه من تفسيرات شفهية للطاهر بن عاشور في لقائه معه في طفولته ـ، وهي محاولة رومانسية غير ممكن تصوّر وقوعها على الحقيقة؛ لأنها بالأساس تطعن في تاريخية الفرد ذاته وتاريخية الفهم كما يستفاد من جادمر، والمهم أنّها لا تعارض التلقّي الفردي والشخصي للنصّ، فهو يتلقى النصّ بتاريخيته ذاتها ومن خلالها بحثًا عن اندماج أُفُقِهِ مع أُفُقِ النصّ وتاريخ تأويلاته، وهذه الرغبة في تدمير التاريخ كما يعبّر برويز منظور، تمثّل ـ وفقًا له ـ مفارقة أساسية في الفكر الحداثي ـ وإن كان اشتغال منظور على فضل الرحمن مالك بالأساس ـ حيث يطالب هذا الفكر بالقراءة التاريخية للنصّ، ويكون أول ضحية لهذه القراءة التاريخية هو التاريخ نفسه.

انظر:

S. Parvez Manzoor, "Damning History but Saving the Text: Fazlur Rahman between Tradition and Modernity," *Islamica* 2, no. 4 (1998).

وهي منشورة على موقع: The american musilm، على هذا الرابط:

http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/damning_history_but_saving_the_text_fazlur_rahman_between_tradition_and_mod

(٢) هل قرأنا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٢٥.

الحداثية، مثلًا الشرفي واهتمامه الكبير بالبُعد الفردي في الدّين حدّ كونه أحد مستويات دلالة مفهوم «إسلام» عنده، إلا أنّنا لا نجد عندهم تعميقًا وإلحاحًا على هذا الرهان مثل الذي نجد عند الصدّيق، والذي يتخلّل خطابه على الدوام محاولات تفكيك واسعة لما يعتبره «سلطة تفسيرية» تصل بجذورها إلى الخليفة الثالث كما سنوضّح، تفرض للقرآن تأويلًا أحاديًّا من قِبَل وساطة الراسخين في العلم ـ رجال الدِّين ـ المأذونة[١]، يقوم بهذا عبر بعض التأويلات منها طرح قراءة مختلفة لآية آل عمران: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، مفادها أنّ التأويل الموصوف بالزّيغ هو هذا التعسّف للرأي الأحادي وإدعائه امتلاك حقيقة «الكتاب الممتنع» أو «أم الكتاب»[٢]، والذي يعتبر أنّ علينا اختراق كلّ هذا التقليد التفسيري من أجل التعامل مع القرآن وكأنه يخاطب كلّ فردٍ فينا كأنّه فلكي يطّلع نجوم السماء، فالمعنى ـ وفقًا للصديق ـ هو بناء مشترك في تلك المساحة أو الفجوة بيننا وبين الله.

كذلك وأخيرًا، فإنّ فكرة أساسية ومحورية في ما يمكن أن نسميه

---

(١) هل قرأنا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٣٣.

(٢) هل قرأنا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٠٧.

«**النظر الحداثي لموقع الوحي في العالم المعاصر**»[١]، والمرتبطة كذلك بالانتقال من التحديث البرّاني إلىٰ تحديث العقل ذاته ـ الواقع الذي يشكّل منطق الوقائع ـ أي مسألة «**ختم الوحي من الخارج**» بتعبير عبد المجيد الشرفي، والتي تعني ـ وفقًا لهذه القراءة ـ أنّ النبوّة المحمدية أنهت النبوّة عبر النبوّة لتحرير العقل والتاريخ من التدخّل الإلهي بعد أن وصلت البشرية الرّشد، ما يشبه ما أسميناه عند نصر «الانتقال من برادايم العناية إلىٰ برادايم القانون» = تجد تحريرها الأعمق عند يوسف الصدّيق عبر طرح تأويل خاصّ لسورة الكهف ـ أو منعطف الكهف علىٰ حدّ تعبيره ـ يزحزح مركزية الوحي ومرجعيته لصالح العلم والحكم العقلاني في عمق العقل المعرفي العربي والإسلامي كما سنوضح تفصيلًا.

---

(١) الموقف من معيارية الوحي والنصّ الديني، وعلاقة مناشط المجتمع مثل المعرفة والسياسة والموقف من القيم بالوحي هو ـ كما يقول الفيلسوف عادل ضاهر ـ جوهر دلالة «العلمنة الصلبة»، وأساسها الفلسفي الذي يتجاوز المسائل التاريخية والسياسية ـ مثل الخلاف مع الإكليروس، وجود طبقة إكلريكية من عدمه ـ والتي لا ترتبط بالعلمنة إلا علىٰ مستوى العرض لا الجوهر، النتيجة والمعلول لا السبب والعلة، في هذا الإطار يثمّن ضاهر التفات أنطون سعادة ومحمد أركون من بين المفكّرين العرب لهذه الدلالة الفلسفة العميقة للعلمنة، والتي تدرك كونها موقفًا إبستمولوجيًّا مختلفًا للعقل وموقفًا أنطولوجيًّا وإيتيقيًّا مغايرًا، إننا هنا في ذات الجدل بين الفلسفي والتاريخي، الجوّاني والبراني، العلّة والمعلول. انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٨، ص٣٨، ٣٩.

كلّ هذا يجعلنا نعتبر أنّ خطاب الصدّيق هو من أهم الخطابات التي تحتاج منّا قراءةً موسّعة في سياق تناولنا القراءات الحداثية و« آنياته ومفاهيمه الحاسمة »، من المنظور الذي حدّدناه لهذه الدراسة، فإنّ هذا الخطاب وكما يُضاء بهذه القراءات حين يُدْرَس في سياقها؛ فإنّه كذلك يُلْقِي عليها وعلىٰ منطلقاتها وأبعادها ورهاناتها الكثير من الإضاءات المهمّة، كما أنّه يُكَثِّف الكثير من منطلقاتها وَرُؤاها، والأهمّ أنّه يذهب في نظرته للعقل العربي والإسلامي والعقل الحداثي نحو ما يعتبره عمقهما المؤسّس والأكثر جوّانية على الإطلاق، فيمثّل التكثيف لرهان هذه القراءات الأعمق المتمثّل في مفهوم « التحديث الجوّاني »[١]، وهو الرهان الذي يعطي القراءات الحداثية موقعها الخاصّ ضمن مسار التحديث كأداة تجاوز الخطاب لإخفاقاته.

المساحة الهيلينية كمدخل لتأويلية الصدّيق:

يُشَكِّل هدف اكتشاف « المساحة الهيلينية في القرآن » علىٰ حدّ تعبير الصدّيق، المنسيّة عربيًّا والمُتجاهَلة غربيًّا، كرهان أساس لخطابه = بوابة نستطيع من خلالها استجلاء أبعاد هذا الخطاب والولوج إلىٰ مساحاته التي تتفاوت جلاءًا وغموضًا، وعمقًا وبعدًا عن العمق! لكننا مبدئيًّا نريد تدقيق هذا المدخل ذاته والإشارة لتأثير هذا الرهان ـ المنظور علىٰ تشكيلِ رؤىٰ

---

(١) يمثّل اشتغال الصدّيق كما سيتضح معنا تطبيقًا لهذا المفهوم، هذا رغم عدم استخدامه له.

ومنطلقات الصدّيق، والتنبيه كذلك على أثر هذا الرهان ـ المنظور على العُدّة المنهجية المُستلهَمة في القراءة.

فلا بُدّ لنا مبدئيًّا أن ندرك هذا الفارق بين اشتغال الصدّيق «لكشف المساحة الهيلينية» وبين أنماط الاشتغال التي قد تبدو شبيهة به؛ مما يجعل خطاب الصدّيق كثيرًا ما يُقرأ ـ في غير دقّة في تصوّرنا ـ في سياقها، نقصد بهذه الأنماط اشتغال «كريستوف لكسنبرج» و«آرثر جيفري» و«مانفرد كروب» على البحث عن المعاجم غير العربية داخل القرآن «المعجم السرياني، الآرامي، الحبشي»، فرغم التشابه الذي قد يُظَنّ مبدئيًّا بين اشتغالهم واشتغال الصدّيق بحيث يتم جمعهم في إطار «التحري الفيلولوجي للمعجم القرآني» كما هو عنوان دراسةٍ لبسّام الجمل[1]، إلا أنّ الفارقَ في الحقيقة كبير[2]، فاشتغال الصدّيق يُعَدّ في ظنّنا أعمق كثيرًا، سواء من حيث مساحة

---

(١) التحري الفيلولوجي للمعجم القرآني (القراءة السريانية الآرامية والقراءة اليونانية وجهًا لوجه)، بسام الجمل، دراسة ضمن أعمال ندوة (القرآن: التاريخ والخطاب والدراسات)، تونس، سبتمبر ٢٠١٣، منشورة ضمن كتاب يحمل نفس الاسم، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ٢٠١٤، ص٥٣.

(٢) وهذا الفارق ينتبه إليه بسام الجمل في دراسته المذكورة بالأعلى، حيث يعتبر أنّ قراءة الصدّيق جديدة بالنسبة إلى البحث الفيلولوجي الْمُجْرَىٰ على القرآن، وأنها مغرية للدارسين المعاصرين؛ لأنها تفتح أفقًا جديدًا في التحري الفيلولوجي، لكن في ظنّنا فإن الفارق الرئيس بين الصدّيق وغيره ـ كما سنوضح ـ ليس في فتح أفق أوسع للتحرّي الفيولوجي، ولا في البحث عن الأصول المشتركة الجامعة بين الثقافة العربية الإسلامية=

اشتغاله أو من حيث تعقيد منهجياته أو من حيث رهاناته، فالقضية المعرفية هنا ـ وفقًا للصدّيق ـ ليست استخدام القرآن لمعجم يوناني في التعبير، مهما اتسع هذا المعجم «يصل حدّ ثماني مائة كلمة وفقًا له»، ولا حتىٰ عن كون النصّ القرآني هو نسخة عن نصّ أصلي كُتِبَ بلغة أخرىٰ «القرآن الأصل المكتوب بمزيج من لغة آرامية وعربية، كما هي فرضية لكسنبرج»[1]،

= والثقافة اليونانية؛ بل في كون بحث الصدّيق ينتهي إلىٰ تصوّر «طبيعة جديدة للنصّ القرآني»، انظر: القرآن: التاريخ والخطاب والدراسات، ص٦٥.

(١) تقوم فرضية لكسنبرج علىٰ أنّ القرآن كُتِبَ بلغة مزيج بين السريانية والعربية، وأنّ هذا سبّب أخطاء لاحقة في قراءة القرآن وفهمه، وقد خضعت فرضية لكسنبرج لكثيرٍ من الانتقادات من عدد من المستشرقين، مثل شتيفان فيلد وأنجيليكا نويفرت وفرد دونر، تتعلّق إمّا بالتعسّف في افتراض خطأ بعض الكلمات كي تتقارب صوتيًّا مع كلمات أخرىٰ سريانية، أو يتعلّق بغيومة فرضية اللغة المزيج وعدم تبريرها كعلاقة مفترضة بين واقع اللغتين السريانية والعربية في الواقع العربي (دونر) ـ البعض يفرض طبيعة أخرىٰ، فمثلًا عمران البدوي يعتبر أنّ العرب المسيحيين تحدّثوا لغة سريانية لليتورجي ولغة عربية للأمور اليومية المشتركة-، أو تجاهله مسألة السياق الشفوي للقرآن وتناقله، والذي يقلّل من إمكانية استمرار الأخطاء الكتابية ووجودها في كلّ النسخ ـ مصطفىٰ شاه ـ، أو يتعلّق بتفاصيل عملية مقاربة الألفاظ العربية والسريانية، وقد كتب فرنسوا دىٰ بلوا المتخصّص في اللغات الساميّة عرضًا نقديًّا لكتابه يلفت النظر لعملية المقارنة هذه وعدم سلامتها. انظر: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: حسام صبري، منشورة علىٰ موقع تفسير، ص١٧، الإدانة في القرآن وإنجيل متىٰ السرياني، عمران البدوي، ترجمة: أمنية أبو بكر، منشورة علىٰ موقع تفسير، ص٧، =

بل عن وجود «مساحة» هيلينية حضارية وفكرية وفلسفية ودينيّة داخل هذا النصّ تمثّل إعجازه الحقيقي في الإحاطة بالفكر الكوني السابق وفي الآفاق التي يرسمها للفكر اللاحق، وتشمل مواضيع مثل «الألوهة» و«الإنسان» و«النبوّة» وحتى بعض الطقوس، بالإضافة للتنظيم الجنسي والمدني؛ **مما يجعل محور دراسة لكسنبرج وجيفري وكروب مجرّد جزء من عُدّة منهجية أوسع عند الصدّيق، ويجعل ما يبدو لوهلة كاشتغال فيلولوجي تقليدي يقارن بين اللغات والنصوص بحثًا عن «وثيقة أصل» أو «قرآن أصلي» بتعبيرات غونتر لولينغ وكريستوف لكسنبرج هو اشتغال في حقيقة الأمر على «طبيعة القول القرآني»، الذي يستحيل مع تعميق هذه المساحة الهيلينية إلى «قول فلسفي»، ينطلق قولًا «كشذرات ما قبل سقراطية» «يتدفَّق فيها الخطاب حين يُطْلِق فكرة منبعًا، شذرات لن تنضب قطّ باستحالتها إلى حكم أو «وصية»، ولَّادة أبدًا لمعانٍ تتجاوز صياغتها، قادرة دومًا على ريّ مداءات الفكر والإبداع كلما هدَّدها التصحّر»[1]، ويتقاطع في كثيرٍ من مساحاته ونظراته مع مساحات من النصّ الفلسفي اليوناني، خصوصًا تلك التمظهرات**

= دراسة فرد دونر «القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، تحديات وأمنيات»، ضمن كتاب: القرآن في محيطه التاريخي، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٢، ص٨٢، عرض كتاب (قراءة آرامية سريانية للقرآن: مساهمة في فكّ شفرة لغة القرآن)، فرنسوا دي بلوا، ترجمة: هدى النمر، منشور على موقع تفسير.

(١) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٣٣.

فيه المقاربة للتوحيد مثل نصوص بارمنيدس وزينوفان وفيثاغورس وأفلاطون[١].

هذا المنظور الذي ينطلق منه الصدّيق، أي «القرآن كقول فلسفي» كأعمق ما يعنيه بـ«المساحة الهيلينية في القرآن»، هو الذي يعطي لخطاب الصدّيق ملامحه الخاصّة، ويُشكِّل آراءه بسِماتٍ مخصوصة حتىٰ في مقاربة

---

(١) بينما يربط الصدّيق القرآن بالقول اليوناني باعتبار هذا الأخير متشذّر كالقرآن، نجد ميشيل كويبرس المستشرق البلجيكي والذي طبق منهج التحليل البلاغي الساميّ على القرآن ينفي صلة القرآن بـ«البلاغة اليونانية الخطّية»، ويعتبر بلاغة القرآن «ساميّة غير خطية»، هذا يدفع للتساؤل عن ما هي البلاغة اليونانية ـ والمقصود بالبلاغة عند كويبرس نمط تركيب الخطاب ـ تحديدًا؟ هل هي خطيّة أم شذرية؟ حيث ما يبدو هو أنّنا وكأننا نتحدّث عن يونانيتيْن، يونانية شذرية وغير خطية وشفهية أساسًا، هي يونانية هيراقليطس وبارمنديس وسقراط، وهي ما يعتبرها الصدّيق جوهر الفكر اليوناني بل والغربي، فيربط القرآن بها، ويونانية خطية وعقلانية وكتابية أساسًا، هي يونانية أفلاطون وأرسطو، يعتبرها كويبرس نموذج البلاغة والخطاب اليوناني، فينفي صلة القرآن بها، فممّا يصعب ربط القرآن بالأسلوب اليوناني قبل الجغرافيا والتاريخ والملامح النصيّة هو غياب الاتفاق أصلًا علىٰ ما يُعْتَبر طبيعة للقول اليوناني الفلسفي، وما يجعل الأمر أكثر إشكالًا في خطاب الصدّيق، هو إنه يعمد لبعض النصوص غير الشذرية «الخطية» كنصوص أفلاطون فيحوّلها إلىٰ شذرات حتىٰ يسهل مقارنتها بالقرآن بعد تشذيره! ـ مهم هنا الإشارة لكون نفي كويبرس لخطية القرآن لا يصل لاعتباره شذري، بل يفترض كونه خطابًا ذا طبيعة خاصّة ـ. يُراجع: البلاغة الساميّة، ميشيل كويبرس، ترجمة: خليل محمود، موقع تفسير.

إشكالات طالما تثيرها القراءات الحداثية كأحد منطلقاتها الأساسية، مثل: «**القول بجمود المعنى القرآني في المدوّنات التفسيرية، والرغبة في تحريره عبر القراءة الحديثة**»، ومثل: «**موضع إدانة هذه القراءات للتقليد التفسيري والمسؤولية التي تُحمِّلها له عن هذا الجمود**»، فرغم وجود هذين المنطلقَيْنِ عند معظم القراءات الحداثية، إلا أنّ حضورهما عند الصدّيق يتماشىٰ تمامًا مع خصوصية منظورِه هذا، حيث وانطلاقًا من هذا المنظور يعتبر الصدّيق أن الخطيئة في قراءة القرآن، والتي أحالت القراءة بمعناها الخاصّ عند الصدّيق ـ والذي يعتبره المعنى الحقيقي للكلمة أي «التفكيك والتركيب المتجدّد للوحدات المعنوية، ثم وصلها مع غيرها من المعاني في ذات النصّ، مع تحديد المواقع والشخصيات والإشارات التي احتواها هذا النصّ»[١] ـ إلىٰ تلاوة تعبّدية شعائرية صرفة تُهْدِر إمكانات هذا القول الإلهي؛ تبتدئ أولًا ورأسًا من عملية جمع القرآن وتدوينه مع الخليفة الثالث، فهذه العملية «السياسية» والتي قُصِد منها ـ وفقًا له ـ «مصادرة سلطة القرّاء، أمناء الذاكرة الشفوية»[٢]، أدّت ـ فيما يرى الصدّيق ـ إلىٰ «حبس النصّ القرآني» المُنفتِح أساسًا عبر «اقتصاد الشذرة» علىٰ «الشطب/ النسخ/ الإنساء» ـ «فلا يكون الحرف بريئًا إلا إذا انفتح على الشطب»[٣] ـ، حبس تم بتثبيته ماديًّا «وتسليم

(١) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٧.

(٢) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٧٧.

(٣) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٩٩.

المنطوق إلى المكتوب »[١] بتعبير يستعيره الصدّيق من أفلاطون، وقطع الطريق على استعادة « زخم القول الشفوي بسكتاته العميقة والممتدة »[٢]، مما يجعل الصدّيق يعتبر أن هذه العملية هي بمثابة عملية قتل للقرآن، قتل قامت به « رؤى عالم البداوة » لهذا النصّ الحضاري ذي الفكر الكوني الحي، « ثأر أموي من نبي بني هاشم » أبدل باقتصاد الشذرة مع عميق سكتاتها « وصمتها الموحي دائم التجدُّد » « تسلسلًا بدويًا » أُريد به محاكاة نموذج الصحراء[٣] ـ يقصد ترتيب المصحف ـ لآيات فقدت في محبسها المصحفي معناها الأعمق كأثرٍ على حضور إلهي مُتَجَدِّد، وأبدلت بـ« النمط الرؤيوي في الوحي » « زيارات الملك جبريل برسالة تفصيلية حرفية مدونة سلفًا »[٤]، فقتلت معنى أكثر اتساعًا للوحي مفاده كونه « نشدان للتنزيل » من نبيّ مُفكِّر يسعى لتأمّل عالمه وهو « مُحَمَّل بعبء الأمنيات » مُعَرَّضًا « لخطر التشوّش والخلط والتسللات الخادعة »[٥]، من فجوة بين الإنسان والإله يمتنع وصلها « تنقض منها الشذرات »[٦].

---

(١) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٣١.

(٢) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٨٧.

(٣) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٨٦.

(٤) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٧٧.

(٥) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٠.

(٦) يربط الصدّيق هذا المعنى بدلالة لكلمة قراءة أشار إليها أبو عبيدة معمر بن المثنى مستشهدًا بعمرو بن كلثوم في معلقته، حيث قال:

ذراعي عيطل أدماء بكر   هجان اللون لم تقرأ جنينا

انظر: هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٨٥.

عملية القتل هذه والتي ابتدأت بالجمع وما نتج عنه من تثبيت تصوّر مُحَدَّد للوحي «كإملاء حرفي» تكرَّسَتْ لاحقًا ـ وفقًا للصدّيق ـ عبر تثبيت القول بعروبة النصّ القرآني مع الشافعي[1]، فهذا الرأي المُسْتَقِرّ لغويًّا وغير القابل للاختراق تفسيريًّا، هذا التثبيت ـ المنطلق من هيمنة فكرة العروبة سياسيًّا ـ أدّىٰ إلىٰ نفي الاهتمام بالمساحات الحضارية الأخرىٰ غير العربية داخل القرآن، وإلىٰ قطع الصّلة بين القرآن وبين الفكر الكوني، وكان أهم المهمّشين بالطبع (المساحة الهيلينية)، فمع تلبور هذه النظرية أصبح المفسّرون يستبعدون أية استعانة بالمعجم اليوناني لتفسير كلمات القرآن، بل أدَّىٰ هذا في كثيرٍ من الأحيان إلى التعسُّف الشديدِ في اشتقاق بعض الكلمات التي لا تتّفق مع الاشتقاق العربي وقواعده بسبب جذرها اليوناني ـ وفقًا للصدّيق ـ مثل: «لغة، وكوثر، وزخرف، وسيماهم، وأبابيل»، هذا فقط هربًا من حرج القول بيونانية هذه الألفاظ؛ لما قد يفتحه هذا من باب البحث في «المسكوت عنه»، أي الحضور الكبير لمساحة غير عربية داخل القرآن.

ونحن حين نتحدّث عن «مساحة هيلينية في القرآن» كرهان أساس لخطاب الصدّيق، وعن معنىٰ ودلالة مفهوم «القراءة» عنده، يظهر لنا بوضوح كِبَر هذه العُدّة المنهجية المطلوبة للقراءة ولكشف هذه المساحة ولتحقيق ما يرتبط ويتشابك معها من رهانات خطاب الصدّيق، **مثل إبراز**

---

(١) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٦٠.

القرآن كقول فلسفي، وتخليص القرآن من هيمنة التلاوة التعبّدية، وفتح الباب لإنجاز قراءة للنصّ حرّة ومنفتحة وشخصية؛ لذا يستعين الصدّيق بعدّة منهجية تبتدئ من الفيلولوجي والأركيولوجي، مرورًا بتاريخ الأديان وتاريخ الحضارات المقارن والأنثروبولوجي، ولا تنتهي عند السرد من أجل تحقيق رهاناته تلك.

وربما من مميزات تأويلية الصدّيق وحسناتها الكبرىٰ هو أنها لم تفعل كمثيلاتها من القراءات الحداثية التي تناولناها سابقًا بالتحرّك بين محاولة بلورة تأويلية نظريّة غالبًا لا تكتمل وبين تأويل لبعضِ آيات مُحَدَّدة حول قضايا بعينها ـ تتعلّق بالتحديث البرّاني، مثل قضايا التشريعات الاجتماعية ـ لا تكتمل ولا تتماسك هي أيضًا، وإنما قامت بإنجاز قراءة تفصيلية لسورة الكهف «أو لنجومها الأساسية»، وهي قراءة تستطيع أن تضع أيدينا علىٰ ملامح أكثر دقّة لتأويليته للقرآن ولنظرته لرهاناتها؛ وهذا لأنّ هذه السورة تحديدًا ذات مركزيّة كبيرة في فكر الصدّيق، حيث تُكَثِّف مجموعة من الإشكالات المركزية في فكرِه، مثل قضية الحكم والعقل والرّشد الإنساني ـ بما هي تحديث لعمقِ العقل العربي والإسلامي ورؤيته للوحي ومرجعيته ضمن نشاط هذا العقل ـ ، كما تُمَثِّل باستحضارها قصة الإسكندر ذي القرنين موضعًا خصبًا لتوضيح فرضيته عن المساحة الهيلينية، ولبحث مدىٰ فاعلية المناهج الفيلولوجية واللسانية والأركيولوجية التي يتوسَّلها الصدّيق، كلّ

هذا يجعل اشتغالنا على تأويلية الصدّيق لهذه السورة يصلح أن يكون موضعًا مناسبًا لاكتشاف ملامح وأبعاد تأويليته بصورة دقيقة.

لنقرأ، منعطف سورة الكهف:

يعتبِر الصدّيق سورةَ الكهف سورة مركزية ومحورية في القرآن الذي يُمثِّل للصدّيق سماءً صافية ممتلئة بالنجوم؛ لذا فإنه يُطلق على هذه السورة ـ التي قال عنها بعض المفسّرين أنها نزلت كاملة ـ اسم «منعطف الكهف» فهي تمثّل ـ وفقًا له ـ منعطفًا حاسمًا، لا في تاريخ النبوّة المحمدية فحسب، بل في تاريخ النبوّة بأكمله، حيث إن هذه السورة ـ وفقًا للصدّيق ـ هي التي تُعْلِن عن ختم النبوّة، «ختمها من الخارج» لو استخدمنا تعبيرات الشّرفي، بوضع «حدّ نهائي لضرورة اعتماد الإنسان على مصدرٍ في المعرفة والسلوك مستمدين من غير مؤهلاته الذاتية»[1]، وإعطاء الإنسان غير النبيّ الحكم والعلم بعد أن وصل للرّشد القادر على الاستغناء عن النبوّة والتدخُّل الإلهي في العالم، أو التخلّص من معيارية التعاليم الدينيّة بتعبيرات الفيلسوف عادل ضاهر، «فما أنْ أعلن القرآن انقضاء زمن الأنبياء، حتى وضع الفكر الدنيوي وحده أمام المخاطرة على التبصّر في الكون، وعلى إدراكه ضمن الخطاب المُتعقِّل، ثم على إدراكه من جديد كلما طُمِسَت الحدود وتعفَّرت

---

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص٩١.

المعالم»[١]، وهذا عبر قراءة خاصّة تمامًا لقصّتين واردتين في هذه السورة؛ قصة «موسى والعبد الصالح»، وقصة «ذي القرنين».

فالقصتان ـ وفقًا للصدّيق ـ متكاملتان، حيث يُعَبِّران عن انتهاء مركزية وأفضلية النبوّة في ميدانَي العلم والحكم/ الحقيقة والسلطة؛ في العلم/ الحقيقة إذا كان حديثنا عن قصة موسى، والتي يصغُر فيها العلم النبويّ الذي يمثّله موسى ـ أهم نبيّ عبراني، وأحد أهم أنبياء القرآن ـ في حضرة علم بشري والذي يمثّله العبد الصالح، وهذا «تمهيدًا للانسحاب من العالم والدخول في طَوْر اختتامها مع بعثة محمد»[٢]، وفي الحكم/ السلطة إذا كان حديثنا عن ذي القرنين الذي حَكَّمه اللهُ في البشر دون أن يكون له سندٌ من نبوّة أو كتاب، وقال إنه «مكَّن له في الأرض» تمامًا كما قال عن يوسف الذي ولّاه خزائن مصر[٣].

وفي الحقيقة هذا التعامل مع قصّتَي الكهف هاتين تعامل معقّد، ولا بد أنْ يحظى باهتمام خاصّ، انطلاقًا من كون الصدّيق ليس مجرّد مفكّر أو أستاذ للفلسفة أو باحث في الأنثروبولوجي، بل هو وبصورة بارزة صاحب اهتمام سرديّ كبيرٍ، كما يظهر في ترجماته الكثيرة لنصوص سردية إلى اللغة

---

(١) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٣٧.

(٢) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٣٢.

(٣) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص٢٣٠.

الفرنسية[١]، وله مقاربة مختلفة للقصص القرآني ـ الذي يُمثِّل وفقًا له مركز حضور ما يسميه «الإله الراوي» ـ تجعلنا نَعُدّها في ذاتها تقنية منهجية في قراءة القرآن تتشارك مع بقية آليات خطابه لإنتاج تلك الرؤى الأساسية عنده، فتحتاج منا لإضاءة خاصّة.

فإذا كانت نتائج الأركيولوجي ودراسة الأساطير والتواريخ اليونانية حين تُسْتَحْضَر في قراءة سورة الكهف هي التي تقضي ـ وفقًا للصدّيق ـ بكون الإسكندر والذي لُقِّب بذي القرنين كما دُوِّن في معابد الإله آمون في سيوة، هو المقصود في هذه السورة ـ بالرغم مما يعتبره الصدّيق مماحكات المفسّرين لاستبعاد كونهما نفس الشخص؛ خوفًا من تنزيل القول القرآني المُستخلِف لعبد من عباد الله على ملك وثني ـ، وكذلك هي التي تقضي بأنّ قصة موسى وفتاه المحكيّة في سورة الكهف تماثل قصة روتها التواريخ اليونانية عن أَحَدِ جنود الإسكندر؛ مما يجعل من الممكن دمج موسى في هذه القصة، إلا أنّ هذه النتائج لا يمكن تأطيرها لتكون صالحة للاشتغال على قصص الكهف إلا عبر آلية قراءة معيّنة للقصة القرآنية تستطيع أن تُفَسِّر

(١) الصدّيق له اهتمامات سردية كثيرة، ومهتم بالسرد التراثي والسرد العربي الحديث، وقد قام بترجمة بعض النصوص السردية التراثية والمعاصرة للغة الفرنسية امتدادًا لهذا الاهتمام؛ منها: كتاب الأحلام الكبير لمحمد بن سيرين، ترجمة، تقديم وحواشي البراق، بيروت، باريس، ١٩٩٤، ٢٠٠٥، باب المساحة، رواية لسحر خليفة، ٢٠٠٠، بناية ماتيلد، رواية لحسن داود، ٢٠٠٢، يوم الدّين، رواية لرشا الأمير، ٢٠٠٨.

حضور هذه الشخصيات بهذه الطريقة، وتُفسِّر هذا الدمج الذي قام به السّرد القرآني بين شخصيات قصص السورة، «موسى» و«فتاه» و«ذي القرنين» و«العبد الصالح»، فهذا الدّمج هو دمج سردي لا تُفَسِّره الأركيولوجي، وكما يبدو فالصدّيق ليس من مشايعي القول بوقوع القرآن في الأخطاء التاريخية والخلط بين الشخصيات(١).

ونستطيع أنْ نعتبر «القراءة عبر وحدة السورة»(٢) هي مركز آلية

---

(١) وهو رأي استشراقي عتيق، يعتبر أنّ القرآن مليء بالأخطاء التاريخية الناتجة عن الخلط بين الشخصيات التوراتية والإنجيلية، بسبب تلقي كاتب القرآن لهذه التعاليم شفهيًّا وبصورة غير دقيقة، وقد برزت مؤخرًا مقاربات أخرى تهتم أكثر باكتشاف الصنيع القرآني الخاصّ في تناوله هذه الشخوص والقصص، لعلّ أبرزها في ظنّنا القراءة التيبولوجية التي اقترحتها أنجيليكا نويفرت، ولعلّ أبرز مثال لها هو قراءتها تنسيب مريم لعمران في سورة (آل عمران)، لا على أنه تنسيب تاريخي خاطئ يخلط بين مريم ابنة عمران التوراتي ومريم أم المسيح ـ كما هو شائع ـ، بل على أنه استحضار تيبولوجي يقارن مريم أم المسيح بمريم ابنة عمران كـ(type) و(anyi-type)، كذلك في ذات السياق ثمة قراءة لنيفين رضا حول بناء قصة طالوت القرآني وعلاقتها بالقصص التوراتي عن شاول. انظر: مريم وعيسى، موازنة الآباء التوراتيين، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، طالوت (شاول) في القرآن، وقيام مملكة إسرائيل، نيفين رضا، ترجمة: حسام صبري، مركز تفسير.

(٢) بالطبع إشكال علاقة القصة بوحدة السورة، إشكال قديم، تعرّض له البقاعي في (نظم الدرر) على سبيل المثال، حيث يذكر في بداية سورة القصص العلاقة بين إتيان هذه السورة بعد الوعد بكشف آياته فتُعْرَف، وأنّ من هذه الآيات إعجاز أهل الكتاب بإيراد خفايا علومهم، وأنه يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون، يورد هنا من =

الصدّيق تلك لقراءة القصص، فإذا قُمنا بتسييق قراءة الصدّيق في سياق أوسع قائم على أساس ما هي «وحدة الكلام القرآني» المستخدمة لتفسير القصة؟ فسنعتبر الصدّيق يتحدّث عن «وحدة السورة» كوحدة للكلام القرآني ذات فعالية في عملية التفسير(١)، وينعى على المفسّرين السابقين عدم الانتباه لها،

= الدقائق ما قلّ من يعرفها من أحذقهم، فالبقاعي هنا يربط بين شكل قصة موسى في سورة القصص وبين موضوع السورة بل وموقعها في ترتيب السور، لكن الحديث سواء عند البقاعي أو أيّ من المفسرين المعاصرين بعد هذا «مثل ابن عاشور» هو عن علاقة بين القصة والسورة لا تهدر البنية الأصلية للقصة، فمناسبة ذكر قصة بشكلٍ ما في إحدى السور يعمل على تشكيلها وانتقاء ما يُحْكى وما لا يُحْكى، لكنه لا يغيّر القصة وشخصياتها تغييرًا تامًّا كما عند الصدّيق. انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤، (١٤/ ٢٣٣، ٢٣٤)، وانظر كذلك: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (١/ ٦٩).

(١) نستطيع اعتبار الخلاف المعاصر في التعامل مع القصة القرآنية، والاتفاق بينها في إدانتها للتقليد التفسيري وتعامله مع القصص؛ قائمًا في احد أوجهه الرئيسة على اعتبار أنّ المدونة التفسيرية أخضعت القصة القرآنية لوحدات مستقاة من قصص العهد القديم والأساطير الجاهلية، في حين تريد التفاسير والدراسات المعاصرة المُنتقِدَة أن نقرأ القصة وفقًا لوحدة قرآنية، لكن هذه الوحدة نفسها مختلف في تحديدها، فهناك من ينطلق من وحدة القصص «باقر الصدر»، وهناك من ينطلق من وحدة القصة «الطبطبائي»، وهناك من ينطلق من وحدة الغرض «خلف الله»، وهناك من ينطلق من الوحدة المنهجية «أبو القاسم حاج حمد»، وهناك من ينطلق من وحدتي النبوّة والرسالة كمصطلحات قرآنية «شحرور»، نضيف إلى هذا الاجتهادات الاستشراقية العديدة حول تحديد الوحدة الأدبية للقرآن، مثل تحديدها بـ«السورة» مع مستنصر مير ثم أنجيليكا نويفرت.

عبر هذه الوحدة كمبدأ تفسيري مُحدِّد يستطيع الصدّيق تفسير دمج « شخصية موسىٰ » في إطار قصص الإسكندر وجنوده(١)، والتقريب بين « شخصية العبد الصالح » « الذي يُعَلِّم موسىٰ صناعة الاستنباط التي لم يألفها الأنبياء »(٢) و« شخصية أرسطو معلم الإسكندر »، فهذا الدمج غير ممكن إلا بالمبالغة الشديدة في اعتبار وحدة السورة التي حدَّدها بـ« تجاوز النبوّة وختمها من الخارج، في العلم والحكم » فاعلة في تشكيل الشخصيات وفي تكثيف شخصية الإسكندر كـ« ملك فيلسوف » علىٰ طريقة جمهورية أفلاطون، وفي نزعها « شخصية موسىٰ » عن عالمها القصصي في بقية السرد القرآني، حيث إن موسىٰ هذه القصة، والذي يقترب من عالم الإسكندر، ويظهر كزي له أو لبعض جنوده، أو كالإسكندر نفسه في مرحلة التتلمذ علىٰ أرسطو؛ هو قطعًا غير موسى السور القرآنية الأخرىٰ.

وفي الحقيقة فهذه الرؤية ومن منظور سردي تظلّ رؤية شديدة الغرابة، فهذه القراءة من الصدّيق، والتي تُقَرِّب عبر الدمج بين شخصيتي « موسىٰ » و« الإسكندر »، تجعل هذه الشخصيات لا تفقد فحسب شخصيتها التاريخية، أو الواقعية، أو القصصية خارج النصّ القرآني، بل كذلك تفقد

(١) الصدّيق يطابق قصة موسىٰ وفتاه مع قصة من قصص جنود الإسكندر ذكرها المؤرخ كاليستينس. انظر: هل قرأنا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٣٢، ١٣٣.

(٢) هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١٣٢.

شخصيتها القصصية داخل القرآن، أو ما يمكن تسميته من منظور نصّي استعارة من أمبرتو إيكو بـ« شخصيتها التخيلية »[١] داخل النصّ، فهذه الشخصية التخيّلية تكتسب حضورها من القصة ذاتها « من الشرعية التجريبية الداخلية غير الممكن التشكيك فيها »، وكلّ ظهور للشخصية « أو هجرة لها في العوالم النصية » يأتي مُتعالِقًا بعالمها القصصي المُنتزَعة منه، وإلا تفقد هذه الشخصية وجودها القصصي ذاته؛ لذا فقراءة الصدّيق بنزعها « موسىٰ » من عالمه القصصي وجعل شبيهه لا « موسىٰ » في السور القرآنية الأخرىٰ بل « ذي القرنين » في هذه السورة، وبدمجه في قصص الإسكندر وأساتذته وجنوده= تُفْقِدُ قصة موسى القرآنية وحدتها وتُفْقِدُ شخصية موسى القرآنية ملامحها، فيتحول القصّ القرآني لمجرّد تخييل، للمفارقة، خالٍ حتىٰ من

---

(١) يتحدّث إيكو عن امتلاك الشخصيات التخيلية لملامح دقيقة تجعل من غير الممكن التشكيك في مآلاتها بنفس طريقة التشكيك في حدث تاريخي لم يُحْسَم، فالملامح الدقيقة لشخصية مثل آنا كارنينا تجعل أيّ ادعاء بزواجها من بيار بيزخوف غير مقبول؛ لأنه يخالف الشرعية التجريبية الداخلية للنصّ، في حين يمكن قبول التشكيك في طريقة موت هتلر، هذه الملامح الدقيقة تجعل للشخصيات التخيلية وجودًا مستقلًا عن التوزيع النصي الأصلي، ويجعل بالإمكان هجرتهم بين العوالم النصيّة، حيث يحتفظون بوجودهم رغم هذا الانتقال، فالشخصية تظلّ هي هي طالما تحافظ علىٰ ملامحها التشخيصية مهما تعدّدت العوالم النصيّة. انظر: اعترافات روائي ناشئ، أمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠١٤، فصل الشخصيات التخيلية، ص٨١.

أبسط مبادئه التخيلية[(١)] [(٢)]!

(١) رغم أنّ الصديق يطابق شخصية موسى بشخصية أحد جنود الإسكندر، إلا أنّ التدقيق أكثر يجعلنا نقول: إن المطابقة هنا هي مطابقة بين موسى والإسكندر ذاته لا أحد جنوده، فتلك القصة التي يستحضرها الصدّيق عن جندي يتعلم «الحكمة والحرب» لا يمكن أن تنطبق إلا على الإسكندر نفسه، هذا الذي تعلّم الحكمة من أرسطو والحرب من أبيه فيليب، وأهّله هذا التعليم لأن يكون ذا القرنين، وأن يتجاوز ـ بتعبيرات الصدّيق ـ عالم النبوّة حكمةً وسياسةً، لذا فموسى في قصة الكهف يصبح الإسكندر في مسيرة ترقّيه نحو أن يكون ملِكًا فيلسوفًا، ويصبح العبد الصالح «الذي يعلم الاستباط» ـ بتعبير الصدّيق ـ هو أرسطو المعلم الأول.

(٢) ينطلق ويتني بودمان في كتابه (شعرية إبليس) من وحدة السورة كذلك، لكنه يعتبر وحدة سورة الكهف وحدة مختلفة عمّا يعتبر الصديق، فهي ـ وفقًا له ـ «علم البشر المحدود، حماية ورعاية الله، وعدم وجود شركاء لله» ـ وهو ما نعبّر عنه بأنّه تأسيس السورة لكلية القدرة والمعرفة الإلهية في مقابل أساطير القدرة والمعرفة عند مراقبي السماء وأوليائهم الأرضيين، لكنّ هذا مبني على تصوّر مختلف بعض الشيء لدراسة الشيطان في القرآن عمّا يفترضه بودمان الذي يقصر حضور الشيطان في فعل الشرّ الأخلاقي، فيتجاهل تركيبه وتعدّد أدواره في السياق الجاهلي، ما بين التصريف والوحي-، وهذه الوحدة التي يطرحها بودمان تستطيع تأطير القصّتَيْن المذكورتَيْن بالإضافة لقصة أصحاب الكهف والقصّتَيْن القصيرَتَيْن موسى وفتاه وصاحب الجنّتين، مما يجعلها أشمل بكثير لفضاء السورة السردي وذات كفاءة تأويلية أكبر من الوحدة التي يقترحها الصدّيق، والأهم أنها تستطيع الاحتفاظ بالطبيعة السرديّة للشخصيات، فرغم اهتمام بودمان كثيرًا بوحدة السورة كمنجز استشراقي حاسم في قراءة وفهم النصّ القرآني، سواء في كليته «سياق السانكروني» أو في «السياق الكرونولجي»، فإنه لا يصل لحدّ نفي ارتباط الشخوص وملامحها على طول القرآن، هذا الارتباط الذي يجد مبرّره نصيًّا في كتابة =

لهذا الاستدماج والتقريب بل والمماهاة ـ غير المقبولة سرديًّا ـ أهمية كبيرة لنا في كشف الكثير من أبعاد خطاب الصدّيق؛ **هذا لأن هذه القراءة تكشف عن كون «المساحة الهيلينية» ليست مجرّد مساحة يُرَاد اكتشافها كرهان للخطاب، بل على العكس، إنها تبدو كمحدِّد مبدئي للقراءة، وهذا يتّضح تمامًا في مَنْ هو الطّرف الغالب في هذه المماهاة، فالصدّيق لا يجعل الإسكندر «ذي القرنين» هو الشخصية التي يتم دمجها في قصة موسىٰ والعبد الصالح، فتفقد ملامحها في البناء القصصي لقصة موسىٰ، والمرتبط بكلية السورة ـ رغم أنّ شخصية الإسكندر غير موجودة في أيّ قصة قرآنية أخرىٰ تجعل لها ملامح سردية خاصّة تقاوم تعديلها في النسيج السردي، علىٰ عكس شخصية موسىٰ ـ، بل يجعل موسىٰ ـ أكثر شخصية ورودًا في القرآن بملامح تكاد تكون شديدة الوضوح والثبات حتىٰ لتستحيل لما يشبه «الشخصية المفهومية» بتعبيرات جيل دولوز ـ هو من يُدْمَج في قصة الإسكندر «ذي القرنين» ويفقد ملامحه فيها، ويحيل «العبد الصالح» لشبحٍ من أرسطو معلّم الإسكندر؛ لذلك فإنّنا نستطيع القول: إن هذا لا يمكن ردّه فقط لأن ثمة قصة يونانية منسوبة لمؤرخ الملك المقدوني تحكي خبرًا عن**

= القرآن ووحدة القصد فيه بتعبيرات آرثر جيفري، وتاريخيًّا في استمرارية وضعية التلقي للقرآن وضيق زمنية حضوره ثم تدوينه وتثبيته. انظر: شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد علي، منشوارت الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧.

أحد جنود الإسكندر شبيه بقصة موسىٰ وفتاه والعبد الصالح في « الكهف » ، بل المبرّر لهذا داخل خطاب الصدّيق ، هو أنّ القرآن أقرب في رأيه لليونان منه لتاريخ الأنبياء العبرانيين ، فـ« القرآن لم يكن ليقطع مع الرسالة الموسوية أو القول الإنجيلي ، بعد أن استكمل مراجعة كلّ عناصر هاتين الرسالتين ، إلا ليلتحق باللوغوس ، أي خطاب العقلانية في أبعادها الإنسانية »(١) ، من هنا فإن الشخصيات الكتابية مهما كان رسوخها في البناء السردي للقرآن هي المؤهلة أكثر لأن تفقد ملامحها السردية في نسيج القصص اليوناني(٢) .

---

(١) هل قرآنا القرآن ، يوسف الصديق ، ص١٥

(٢) الحقيقة هو أنّ شخصية الإسكندر المقدوني ذاتها هي التي تخضع لتعديلٍ كبيرٍ في تصوّر الصدّيق لها ، حيث لو فرضنا أن ذي القرنين المذكور في القرآن هو الإسكندر المقدوني ، فإنه بهذه الملامح التي تجعله قد وصل لأعمدة هرقل واقترب من مطلع الشمس ومغربها فإنه يصبح أقرب للنسخة الهرمسية « الهيلينستية لا اليونانية » من سيرة الإسكندر ، أي الهرمسي ابن زيوس وآمون ، أو ما يسميه نجيب بلدي بـ« أنموذج الهرامسة » ، وهو كما يعتبره بلدي أحد الموضوعات المحببة لمقارنة الأديان والتحليل النفسي ، خصوصًا عند يونغ ونماذجه البدئية ، مما يبعده كثيرًا عن أن يكون « ملكًا فيلسوفًا » علىٰ طريقة جمهورية أفلاطون كما يريده الصدّيق .

كذلك فإنّنا ووفقًا لهذا وبنفس المماهاة الصدّيقية يمكننا أن نماهي الإسكندر هنا بالعبد الصالح « المريد » ، ولن يكون في هذا خرق للملامح القصصية لشخصيته المريدية كما ترويها بعض المصادر الهيلنيستية بالفعل ، وإذا انطلقنا كذلك كالصدّيق من وحدة السورة ، واعتبرنا وحدة سورة الكهف هي وكما أسلفنا « توحيد المعرفة والقدرة ، بمعنىٰ صرف مصدرهما لله وحده » ؛ فإننا سنكون وكأننا نتحدّث عن استحواذ قرآني علىٰ =

وهذا لا شك ينسحب على حديث القرآن عن كلّ الأنبياء أو على « مراجعة عناصر الرسالتين » كما يُعَبِّر، **فالتاريخ النبويّ نفسه لا يُقْرَأ عند الصدّيق في سياق الإبراهيمية ـ التي ينسب القرآن النبوّة المحمدية لها ـ ، بل يُقْرَأ في سياق القول الفلسفي اليوناني؛ لذا فإنّ الصدّيق حين قدَّم قراءته لبعض هذا القصص ولهذه الشخصيات النبويّة فقد اعتبرها صورًا للعقل اليوناني « خطاب العقلانية في أبعادها الإنسانية »**.

والأهم من قراءته التفصيلية لهؤلاء الأنبياء وقصصهم، المُستنَد التأويلي الذي يبرّر به الصدّيق قراءته تلك، أيْ نظرة الصدّيق لـ« الفعل القرآني في سرد هذا التاريخ »، حيث يعتبر الصدّيق أنّ القرآن « أعاد سردًا تشكيل هذا التحقيب الكوني والنبوي الإبراهيمي »، فبات رقيبًا على السرد الأسطوري، **بهدفٍ محدَّد هو رسم معالم طريق الوصول إلى العقل عبر « نبوّة جاءت للتذكير بأبرز محطات مسار جاءت هي لختمه »؛ لذا يُشَكِّل هؤلاء الأنبياء في القرآن ـ وفقًا للصدّيق ـ معالم في طريق مرتقٍ نحو التحرّر من ثقل المجاز إلى رحابة العقل ونوره**.

= هرمسية المقدوني وإعادة تشكيل لها في ضوء هذه الوحدة، فبعد أن كان الإسكندر أنموذجَ الهرامسة الذين يستخدمون التنجيم والسحر والخيمياء (وما يحمله هذا من اعتقاد في وجود قوى تصريفية ومعرفية أخرى) أصبح أحدَ الموحّدين الصارفين علمهم وقدرتهم إلى مصدر وحيد هو الله. انظر: الفصل الأول من (تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها)، نجيب بلدي، دار المعارف، مصر.

فآدم قد فشل في قراءة المجاز، وإبراهيم قد دُرِّبَ عليه، ثم «موسىٰ الذي يشكّل الحلقة الوسطى التي تربط زَمَنَيْنِ من النبوّة، أوّلهما ذلك الذي يدفع فيه الرّسل بالناس إلىٰ مواجهة خطر مفعول المجاز، وهم العاجزون وقتئذٍ علىٰ امتلاك مخارج أفضل. أما الزمن الآخر فقد انطلق مع النبيّ عيسىٰ، أو المجاز المطلق (الكلمة) الذي انتهىٰ بختمه محمد، وهو زمن يفترض بالمعرفة والعقلانية أن تكشف فيه خبايا المجاز والمتشابه»[(١)]، فيتم بهذا مماهاة العقل بالإيمان، والفلسفة في قمتها اليونانية بالدّين في قمته الإسلامية (القرآنية)، فيُجْعَل الرّجس على الذين لا «يعقلون» وعلى الذين لا «يؤمنون»[(٢)]، **بذلك لا يصبح القرآن استمرارًا للدّين الكتابي كما يعتبر هو نفسه، بل يصبح ديالكتيك البطاركة الكتابيين الصاعد نحو سماء الفلسفة اليونانية!**

بهذا الشكل فإنّ الحال يتعدّىٰ مسألة البحث عن «مساحة هيلينية» في القرآن، إنّنا بالأحرىٰ نتحدّث عن إيجاد مساحة للإسلام وللقرآن داخل الحضارة اليونانية، تنسيب له وسط ملوكها وجنودها ولوغوسها وفلسفتها ومسار ترقّي عقلانيتها، هذا ما يجعل أدقّ التفاصيل تُقرأ أحيانًا يونانيًا، فجمع القرآن يُقَارَن بجمع هومير، والقرّاء أمناء الوحي يُقَارَنون بحفّاظ

---

(١) هل قرآنا القرآن، يوسف الصديق، ص١٢٩.

(٢) هل قرآنا القرآن، يوسف الصديق، ص١٩١.

الملاحم اليونانية من حكم الطغاة، وتصير حفصة أمينة الوحي «أبيقليرة»(١)، إنها عملية قطع حقيقية للإسلام عن تراثه الروحي الذي ينسب نفسه إليه، وحتى عن تاريخه الواقعي والجغرافي واللساني، وتهجيره للسكنى في أرض يونان، روحيًّا وسياسيًّا وعقليًّا، في الميتافيزيقا والسلطة والحقيقة!

إنه بتعبير فتحي المسكيني بحثٌ عن «رواسب مؤلّف آخر «يوناني» نائم في مفردات القرآن»(٢)، أب جديد للقرآن وللإسلام بل بالأحرى للإبراهيمية برمّتها، لكن المهمّ هنا هو أنّ هذا الأب مراد من أجل أنه أب الحداثة تحديدًا، فـ«إيقاظه سيكون بمثابة التنوير الفسلفي المنشود»، إنها محاولة صنع الحداثة لا عبر استعارتها ولا عبر دمجها أو تركيبها أو تأليفها مع الإسلام كما هي أقصى طموحات الحداثيّين الآخرين، بل عبر توأمتهما ومماهتهما عن طريق استيلاد القرآن من أب الحداثة الأول ذاته!

مشكلة هذا التهجير والتنسيب الرئيس هو أنه لا يقوم على أيّ أساس واضح، فنحن مهما دقّقنا في قراءة خطاب الصدّيق فلا نجد مستندًا لـ«يوننة القرآن» هذه ـ إن صح التعبير ـ إلا يوننة القرآن! فهذه القراءة التي يقدِّمها

---

(١) هل قرآنا القرآن، يوسف الصديق، ص٦٦، ٦٧، ٨١.

(٢) تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٤٤٠.

الصدّيق للقرآن ولقصصه ولأنبيائه ولمسيرة النبوّة هي قراءة قائمة بالأساس على التعامل مع القرآن انطلاقًا من كونه أصلًا «شذرات» ومن كونه يقارِب «القول اليوناني الفلسفي» قبل أن يُحْبَس في النصّ المُدوَّن «العربي البدوي الصحراوي»[١]، لكن السؤال الحاسم والأساسي، والذي نحتاج أنْ نوجّهه لخطاب الصدّيق هو: هل يمكن لهذه الآراء شديدة الاتساع عن «طبيعة القرآن» وكلّ ما يترتب عليها من طبيعة مساحاته وأهدافه ودلالاته، أن تنبني على عددٍ من كلماته ظُنَّ بتشابهها «صوتيًّا» مع اليونانية مهما كَثُرت هذه الكلمات؟

---

(١) هذه الثنائيات صحراوي بدوي/ مدني حضاري، شائعة في الخطاب الحداثي العربي حتىٰ علىٰ مستوى الكتابة الصحفية، وهي عبارة عن تكثيف كبير للتصوّرات القومية المعاصرة وإسقاط لها على الماضي، أو العكس أنها تصوّرات ماضوية عن رياح الصحراء العبرانية التي تلوث الحضارات المدنية الكبرىٰ مثل فارس ومصر القديمة واليونان، مسقطة على الواقع العربي الحالي وكون تقدّمه مرتبطًا باستعادة هذه الحضارات القديمة خالية من أثر الشبح العبراني-العربي (الصحراوي)، لو استحضرنا هذا فنظنّ أنه بإمكاننا الوقوف علىٰ شيء من مسكوت خطاب الصدّيق، والذي يحيل إلىٰ أنه لا يمكننا بناء علاقة تأويلية وحضارية معاصرة مع القرآن تؤهّلنا للتقدّم والدخول في ركب الحضارة إلا بعد نفي صلة النصّ ذاته ـ لا تفسيراته أو تمثّلاته ـ بالصحراء، ونسبته بدلًا عن هذا لإحدىٰ هذه الحضارات الكبرىٰ، وهذا يكشف عن تغلغل الرؤىٰ الصحفية السطحية والرؤى الماضوية الشوفونية العتيقة التي تدعو للعودة إلىٰ الحضارات السابقة على الرياح العربية، داخل خطاب الصدّيق.

القرآن كشذرات، (الكلام القرآني) ووحدته الدنيا:

إنّ الصديق وهو ينتقل من نتائج الفيلولوجي والأركيولوجي عن بعض الكلمات والأحداث والإشارات في القرآن كي يُقارِب « القرآن وطبيعته »، وهو ما شكَّل ـ كما قلنا ـ أساس اختلافه عن المقاربات الشبيهة له ؛ لم يسأل الأسئلة الأكثر طبيعية والأكثر مركزية كذلك لهذا الإشكال الجديد الذي طرحه كأفقٍ جديد لخطابه، أسئلة من قبيل ؛ ما هي طبيعة الكلام الديني ؟ وما الفرق بينه وبين غيره من أنواع الكلام ومنه الفلسفي ؟ وما الفارق بين اللغة الفلسفية واللغة الدينية ؟ وما هي طبيعة القول القرآني، خاصّة في سياق القول الديني والقول الوحياني تحديدًا ؟ وما دلالة الشفاهة والكتابة في هذا السياق ؟ وعلاقتهم بعملية جمع القرآن ؟ وعلاقة القرآن كذلك بالتراث الكتابي السابق على الإسلام ؟

إنّنا لا نجد انتقالًا من الصدّيق نحو هذه الأسئلة التي يفرضها الأُفُق الجديد للخطاب، فابتداءً نحن لا نجد انتباهًا من الصدّيق للفارِق بين اللغة الدينية واللغة الفلسفية، وبالتالي بين النصوص الدينيّة والنصوص الفلسفيّة، بل نجده يوحِّد تمامًا بين وحدة الكلام القرآني عنده أي « الشّذرة » وبين « الشّذرة » الفلسفية، بل إنه أحيانًا يُشذِّر بعض النصوص الفلسفية ـ غير الشذرية أصلًا مثل محاورات أفلاطون ذات البناء السردي الحواري

المتماسك ـ لربطها ببعض الكلمات القرآنية ـ كما سيتّضح بعد قليل ـ، وحيث تقف هذه المقارنة الصدّيقية عند حدود الشذرات فإنه يستحيلُ إثارة السؤال عن طبيعة هذه اللغة أو النصوص، حيث تتطلّب إجابة هذا السؤال بعضَ التركيب للوحدات الأدبيّة المدروسة، وهذا شديد التعذُّر في خطاب الصدّيق الذي لا يُغيِّب التركيب فقط، بل ويعتبر من البداية أنّ أيّ تركيب للقرآن هو سجن له وقتل لشفهيته، لهذا فإنّ سؤال: «ما هي طبيعة القرآن؟» يتوحَّد في خطاب الصدّيق مع سؤال: «ما هي الوحدة الدنيا للكلام القرآني؟» أي «الشّذرة» عنده، وهي الشّذرة التي تتبدّىٰ للصدّيق حين يواجه القرآن كأنّ شيئًا لم يكن كما يُعَبِّر، معتبرًا كلّ الطّبقات النصيّة فوق الشّذرة هي «خطيئة» ارتكبها قارئ القرآن الأول؛ **لذا فما سنحاول القيام به في الجزء الباقي من تناولنا خطاب الصدّيق ولإجابة الأسئلة التي يثيرها الخطاب ـ دون أن يتحمَّل عبء طرحها ومحاولة إجابتها ـ هو السّيْر في هذا الطريق بين «القرآن المجموع» وبين «الوحدة الدنيا للكلام القرآني»، وهو سير نقدي بالأساس الغرض منه استشكال المناهج والأدوات المستخدمة من الصدّيق في بحث القضايا التي يفرضها منطق خطابه وتثيرها فرضياته.**

فمبدئيًّا يصرّ الصدّيق أنّ عملية جمع القرآن وتثبيته لم تكن ستتم إلا بهذا القرار السياسي الصّرف الذي قام به الخليفة الثالث، كما يُصِرّ علىٰ غياب الشكلِ الأصلي لتنزُّل القرآن في بُعْدِه الشفهي بسكتاته العميقة

والممتدّة بسبب عملية الجمع والتثبيت التي حوَّلت القرآن لـ« كتاب »، وهذه الآراء تحتاج للتساؤل حولها وحول المقاربة المستخدمة في الوصول إليها، فبالأساس فإنّ قضية كتابة القرآن وتدوينه وجمعه وعلاقة هذا بالشفاهة/ الكتابة ليست مجرّد قضية تاريخية أو فيلولوجية، ولا يكفي في تناولها مداخل علاقة السلطة بالمعرفة التي ينطلق منها الصدّيق لمقاربتها حين يعتبرها سريعًا عملية قتلٍ سياسي، إنها على العكس مجموعة قضايا تتعلّق بالقرآن ذاته وطبيعته، وانسجامه الداخلي أو افتقاده للانسجام، ودلالة الشفاهية والكتابية داخله، وفي نمط تلقّيه الذي يفترضه؛ مما يجعل السؤال المطروح هنا هو: «بأيّ قدر فرضت طبيعة القرآن ذاتها كتابته؟ وما هي دلالة مفهوم « الكتاب » داخله؟ وكيف يصفُ القرآنُ نفسَه؟ وكيف ينظر هو للعلاقة بين الشفاهة والكتابية؟ »، هذه أسئلة مركزية في هذا السياق، وهي أسئلة تفضِي لمحاولة بحث أكبر؛ سواء (داخل القرآن) ومفاهيم مركزية في هذه القضية، مثل الأوصاف التي يستخدمها القرآن في الإحالة إلىٰ ذاته ووضعيته (« الذِّكْر » و« القرآن » و« الكتاب » و« أم الكتاب » و« اللوح المحفوظ »)، أو ما يسمّىٰ بمفردات المرجعية الذاتية، أو (خارج القرآن) في علاقة القرآن بالإسلام كدِين كتابي مما يصله بالأديان والنصوص السابقة، مما يفترض قراءة القرآن سانكرونيًّا (قراءة النصّ في كليته ـ وفقًا لمستويات التركيب التي يتم اكتشافها)، ودياكرونيًّا (قراءة النصّ وفق تاريخ تشكّله)، وتناصيًّا

(دراسة النصّ في علاقته بالنصوص الأخرى التي يحيل إليها) من أجل تحديد السمات الرئيسة لهذا القول الديني وعلاقتها بكتابته وتدوينه.

وسنحاول تقسيم محاولة إجابة هذه الأسئلة ذاتها لعددٍ من القضايا؛ من أجل إلقاء الضوء عليها بشكلٍ دقيقٍ نستطيع في ضوئه نقاش فرضيات الصدّيق وإيضاح محدودية المدخل الذي اكتفىٰ به لنقاشها.

فأمّا عن القضية الأولىٰ أي قضية (جمع القرآن) وعلاقة هذا بطبيعته الممكن الوصول لها عبر تحليل مفردات المرجعية الذاتية (كتاب، قرآن، ذِكْر، كلام، حديث...) في القرآن وعلاقتها بتاريخه وبالنصوص الأخرىٰ، فنستطيع استحضار عددٍ من التناولات لهذه القضية، منها العربية ومنها الاستشراقية، والتي قد تضيء هذا الإشكال ببحث هذه العلاقات بمداخل منهجيّة أوسع مما اجترح الصدّيق في تناولها، فبالنسبة للتناولات العربية؛ فقد قام مفكّر حداثي آخر هو الجابري في كتابه: (مدخل إلى القرآن الكريم)، وفي تناوله تحوّل القرآن إلىٰ «كتاب»، بمحاولة تتبّع حدوث هذا التحوّل داخل القرآن ذاته ودلالته؛ لذا فقد قام بدراسة علاقات المفاهيم القرآنية التي تصف القرآن «القرآن» «الكتاب» «الذِّكْر» ببعضها، ودلالة كلّ مفهوم على القرآن في تطوّر نزوله طوال سِنِي الدعوة، وقدّم في هذا الإطار قراءة «دياكرونية» لتطوّر هذه المفاهيم داخل القرآن مع تطوّر سِنِي الدّعوة ـ وفقًا للتحقيب التاريخي الخاصّ الذي افترضه، والذي يقسم القرآن لأقسام

ذات أفكار كلية مرتبطة بحِقَب محدّدة من الدعوة ـ، فأشار لكون وصف القرآن بـ« الكتاب » تم في سورة الأعراف المنتمية للحِقْبة المكيّة المتأخّرة، وأنه لم يكن فحسب تعبيرًا عن كون القرآن أصبح يُكتب بعد أن زاد بصورة لم يَعُدْ كافيًا فيها الحفظ الشفهي الذي كان يُشَار إليه بـ« الحديث » أو « الذِّكْر »، وإنما كان إعلانًا عن رفع العرب مصافّ « أمم الكتاب »(١)، مما يعني أن دلالة الكتاب هنا وحين تقارن بالمفاهيم الأخرىٰ وتستحضر السياق التاريخي تبدو أوسع من مجرّد الكتابة، فهي دلالة تشمل الكتابة وتفترضها، لكن فقط كجزء من بُعْدٍ أوسع هو بُعْد الدخول في مصافّ الكتابيين عبر مفهوم « الكتاب السماوي المنزل » الذي يتناصّ فيه القرآن مع ما سبقه من نصوص، وهو بُعْدٌ حاسم في تصوّر طبيعة النصّ وسلطته وحجيّته وهو ما يرتبط بتدوينه وجمعه كما سنوضح.

لو انتقلنا للدراسات الاستشراقية حول جمع القرآن، فسنجد أنّ علاقة الجمع بطبيعة القرآن وكأنها قد أضحتْ مبحثًا أساسيًّا في الدراسات الاستشراقية حول القرآن وتاريخه(٢)، وأضحى الدمج بين المناهج الدياكروينة

---

(١) انظر: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول « في التعريف بالقرآن »، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، م ص١٤٩ ـ ١٦٦.

(٢) يمكن تقسيم التناول الاستشراقي لقضية جمع القرآن إلىٰ تناولين: تناول تاريخي يتعلّق بدراسة المخطوطات القرآنية أو الأدلة الأركيولوجية لامتحان السرديّات التقليدية عن تاريخ النصّ، وتناول يتعلّق بقضايا نظرية، مثل الحجيّة والسلطة والتثبيت، وهو الذي =

والسانكرونية والتناصية والمجادلة بينهم مفتاحًا رئيسًا لبحث هذه القضية، بعد ما ظهرت محدودية التناول الفيلولوجي وحده، وفي هذا السياق تدرس آن سيلفي بواليفو وأنجيليكا نويفرت ودانييل ماديغان وآرثر جيفري وشتيفان فيلد قضية دلالة «الكتاب» في القرآن، ومدىٰ علاقتها بفعل «الجمع» و«التثبيت» اللاحق.

ففي تحليلها دلالة «الكتاب» في القرآن في كتابها الشهير: (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن، ٢٠١٥)؛ فإنّ بواليفو تعتبر هذه الدلالة مرتبطة بسلطة الكتاب المقدّس، فعبر القراءة السانكرونية للقرآن في هذه القضية بالذات والطبيعة الحجاجية والاستدلالية له والتحليل العميق لما تسمّيه مفردات المرجعية الذاتية ـ مفاهيم القرآن عن ذاته ـ مثل «القرآن» و«الوحي» و«نزل» و«كتاب»، والتي تبرز ـ وفقًا لبواليفو ـ انسجامًا شديدًا = تجد أنّ القرآن يستخدم «الكتاب» بذات المعنىٰ المقصود عند اليهود والنصارىٰ، وهو ما يعني كتابًا له سلطة، كما أنّ الجذر «نزل» يحيل إلىٰ نزول شبه ماديّ للكتاب من عند الله؛ مما يعطيه سلطة وسرًّا، وهي نفس السلطة والسريّة المعطاة عبر تشابه كلمة قرآن مع كلمة

= برز بصورة أكبر مع صعود الاتجاه التزامني في قراءة القرآن، والذي أضاف للمقاربة التاريخية السائدة المقاربات السانكرونية والتناصية التي تحاول الاستفادة من منجزات الدراسات الأدبية للنصوص والدراسات الكتابية للعهديْن القديم والجديد وتطبيقها على القرآن.

«قريانا» السريانية، والتي تستعيد غموض وسلطة التلاوات اليهودية والمسيحية[١]، فالقرآن ـ وفقًا لبواليفو ـ يستخدم تلك النصوص المقدّسة في إحالته لها وتشبيه وضعيته بوضعيتها «كمرجعية»، مما يمنح القرآن نفسَ الوضعية من «السلطة الكتابية» عبر وساطة التوازي والاستعياب/ الهيمنة «كصور للتناصّ أو التعالق النصّي بها».

وفقًا لهذا تعتبر نويفرت «تدوين القرآن» ثم «جمعه» و«تثبيته» مجرّد نتيجة للسلطة القرآنية النابعة من ربط القرآن ذاته بالكتب المقدّسة السابقة، وهو ما يجعل «جمع النصّ وتحريره» الخطوة الثالثة ضمن خطوات ثلاثة حدّدتها بواليفو لإعلان سلطة النصّ، أي تلك التي تقوم فيها الأمة بتثبيت النصّ تفعيلًا لسلطته في المجتمع بعد تقبّلها لها بالفعل (في الخطوة الثانية)، وبعد الإعلان عن سلطته وحجيته داخل نسيجه الخاصّ (في الخطوة الأولى، والتي نصل لها بالتحليل السانكروني للنصّ الذي يثبت وحدة بنيته الحجاجية والاستدلالية)، فكتابة النصّ وتثبيته وتحريره بشكلٍ نهائي ـ وفقًا لنويفرت وبواليفو ـ هو مجرد «تثبيت فعلي» يُعَدّ كامتداد طبيعي لإعلان النصّ سلطته منذ البدء[٢]، وهو ما يعبّر عنه آرثر جيفري بكون النصّ

---

(١) لا تفترض بواليفو اشتقاق كلمة قرآن من قريانا السريانية كما هو المعتاد في الكتابات الاستشراقية حول القرآن، بل تعتبر أن الجذر عربي لكن تشابهه مع الكلمة السريانية يعطي لاسم القرآن ذات الهالة.

(٢) إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ص٣٠، ٤٣.

وسلطته ووحدته وفرض كتابته وحفظه كان قد أُعطي للمؤمنين بالفعل في عصر المؤسّس، أساسًا عبر هذه السلطة الكامنة في الكتاب(١).

بل وكما يُبرَز سيناي ونويفرت فإنّ هذه العلاقة التي يقيمها القرآن بين وضعيته ووضعية الكتب السابقة، والتي كانت تحضر كـ« كتب مدوَّنة »، هي ما كان وراء انتقاد السامعين للقرآن بأنه لم يُنَزَّل جملة واحدة، وإذا كان القرآن أسّس بالفعل شفاهيته ضمن هذا الوسط « الكتابي » كما ترىٰ نويفرت، إلا أنّ جواب القرآن على المعترضين بعلّة « تثبيت الفؤاد »، ليس نفيًا لمكتوبيته الناتجة من ارتباطه بالكتب السابقة ووضعيتهم كتب متنزّلة من أمّ الكتاب في اللوح المحفوظ، ـ وهي الوضعية التي ـ وكما تلاحظ الألمانية ـ يعطيها القرآن لنفسه منذ السور المكية المبكّرة(٢) ـ ، بل تشكيلًا فريدًا لها يربطها بالشفاهية.

كلّ هذه العلاقات بين دلالة « الكتاب » القرآنية وبين طبيعته وطبيعة النصوص الكتابية السابقة وسلطتها والذي يكشفها تحليل النصّ، ثم علاقة

---

(١) إعلان سلطة القرآن من خلال القرآن، آن سيلفي بواليفو، ص٣٢.

(٢) تقول نويفرت: « هناك مجموعة من السور الأولى التي تؤسّس علاقةً وارتباطًا بالكتاب السماوي؛ ولذا نجد الآيات [١١-١٦] من سورة عبس تَرِدُ كأنها منبثقة أو مختارة من النصّ الأصلي السماوي: ﴿ كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝١٢ فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝١٣ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍۭ ۝١٤ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ۝١٥ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ ﴾ [عبس: ١١-١٦]. انظر: وجهان للقرآن، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، ص٢٣.

هذه السلطة الممنوحة له من حيث كونه «كتابًا» بالتثبيت الفعلي للنصّ وجمعه وتدوينه = تبرز مدىٰ تعقّد قضية التدوين والجمع، وصعوبة دَرْسها كمجرّد «أمر سياسي» كما يفترض الصدّيق، فهذه الطريقة في الدّرس تُهْدِر تقريبًا كلّ الأبعاد النظرية للإشكال وتغيّبها تمامًا لصالح تكهّنات عامة وفضفاضة تربط الجَمْع بالسياسة.

وفي الحقيقة نحن نستغرب من كون الصديق خصوصًا لم يلتفت لهذه الصلة ولا لقضية «سلطة النصّ» السابقة على التدوين والجمع والمُفترِضَة لهما، حيث هو نفسه ووفقًا لرؤيته ذاتها يعتبر الجمع مصادرة لـ«سلطة الأمناء، قرّاء الوحي»؛ مما يعني وجود سلطة سابقة على السياسة ومواجهة لها تحاول السياسة اقتناصها وامتصاصها لتقوية سلطتها هي، والسؤال إذن: من أين تأتي هذه السلطة لقرّاء القرآن إن لم يكن من القرآن ذاته؟! وكيف لنا فهم طبيعة هذه السلطة التي للقرآن إلا من خلال تحليلِ مجملِ علاقات مفاهيمِهِ الداخلية والخارجية السابقة على الجمع؟! لذا فكما ترىٰ نويفرت بحقّ فإنّ الجمع هو نقاش حول السلطة وحدودها، وليس نتاجًا لسلطة السياسة أو المجتمع.

إنّنا نرى الصدّيق حين يتناول مفاهيم «الكتاب» «المثاني» «اللوح المحفوظ» بالدرس بالفعل، يتجاهل مسبقًا بحث العلاقة بين دلالتها في القرآن وبقية مفردات المرجعية الذاتية للقرآن، وكذلك العلاقة بينها وبين

دلالات هذه الكلمات في اليهودية والمسيحية «أمم الكتاب»، والتي درسها الجميع من آرثر جيفري وإلى الجابري، فنجده يقاربها من منظور فيلولوجي بَحْت يُصِرّ على ربطها بالنصّ اليوناني ـ بعد تشذيره ـ، فينتهي لجعل كلمة «كتاب» تعني الكون أو العالم، و«المثاني» تعني أم المعاني الثنائية، التي حين تشرف عليها النبوّة المحمدية فإنها تجاوز كلّ موقع لنبيّ سابق، وهذا جرّاء المقارنة بما ورد في نصّ جمهورية أفلاطون ـ بعد تحويله شذرات ـ عن القبان الثماني! وهو تجلٍّ شديد الدّقة لغياب اجتراح المداخل الدقيقة وتفويت استخدام المناهج اللازمة لنقاش الإشكالات الذي يفترضها خطابه نفسه.

الآن لو انتقلنا لقضية الشفاهة وعلاقتها بتدوين النصّ وجمعه، فإنّ حديث الصدّيق عن ضياع شفاهة النصّ للأبد عبر جمعه في المصحف، والذي أفقدنا التعامل مع النصّ كتعبير عن حضور الله الدائم = يظلّ غير دقيق هو أيضًا، فكما ينتبه دانييل ماديغان صاحب الكتاب المهم: (الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدّس، ٢٠٠١)، فإنّ القرآن قد عُومِلَ دومًا كـ«كلام الله»، كي تستمر دلالته على الحضور الإلهي المستمر والفاعل، فكتابية القرآن «والمُطلَقة عليه حتى قبل تدوينه وانتهاء إنزاله» هي تعبير عن طبيعته «السلطة والقداسة» أكثر منها تعبيرًا عن شكله «الانحصار في دفّتين»، سواء تمت كتابته وتثبيته أم لا، والخطأ هو ـ وكما يصرّ الكاهن

اليسوعي ـ في ترجمة كلمة «كتاب» القرآنية وتصوّرها في الواقع المعاصر باعتبارها شبيهة بالكتاب book، ووفقًا له فهذا ما فهمه المجتمع المسلم بالفعل حين فَضَّل استخدام «كلام الله» للدلالة على النصّ؛ كي يُجسِّد حيوية الحضور الإلهي المستمر بين المؤمنين عبر القرآن، هذه الدلالة بالطبع لـ«كلام الله» تغيب بسبب الإصرار الحداثي على التعامل مع قضية كلام الله «كلاميًّا» حيث إشكال أزليّة القرآن وخلقه، وإهدار «التلقي غير الكلامي» الأوسع لها والذي يلتفت له ماديغان.

ولعلّ هذا الاهتمام بالبُعْد الشفهي والسكتات العميقة في التقليد الإسلامي والذي يشير له ماديغان يتضح في كون علوم القرآن التقليدية ذاتها قد اهتمت بالبُعد الشفهي بكلّ وضوح في حفظها مسائل الوقف والابتداء واللهجات والأداء الخاصّ للآيات والتفاعل الليتورجي مع بعضها ـ السجدات مثلًا ـ، والذي تكرّس عبر الحضور الشعائري المستمر للقرآن وحفظ السكتات العميقة، وهو ما جعل الألماني غريغور شولر يعتبر أن سلطة أُمناء الوحي ـ أي القرّاء ـ لم تنقطع بعد إعلان سلطة مصحف الخليفة الثالث، حيث إن هذا المصحف المُجَرَّد (أي الخالي من النَّقْط والتشكيل) احتاج دومًا للقراءة الشفهية من الأُمناء من أجلِ ضبطه[1]، وهي القراءة التي

(١) تدوين القرآن، هل يمثل براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية، غريغور شولر، ترجمة: مصطفى الفقي.

ستصبح حاسمة تمامًا في جعل اتصال السند للقرّاء أحد الشروط لقبول أيّ قراءة للقرآن[١].

كذلك مهمّ هنا الالتفات لهذا الارتباط الشديد بين الشفاهة والكتابة في القرآن، والذي جعل ماديغان يعتبره تحديًا في مقاربة نصّ لا يفتأ يؤكّد على كونه «نصّ محفوظ ومقروء حتى قبل أنْ يُدَوَّن بالفعل»، وكذلك في كون القرآن ورغم أنه مكتوب ومُدَوَّن إلا أنه يحتفظ تمامًا بشفاهيته، والتي تُكَرِّسها مفاهيم مثل «الذِّكْر» و«القرآن» كإحدى مفردات المرجعية الذاتية، والتي تحيل لأهمية التلاوة الجهرية الليتورجية (الشعائرية) للقرآن، والتي تظلّ لها الأهمية الأكبر في التعامل مع القرآن الذي لا يزال التباري في قراءته شفهيًّا مستمرًّا حتى الآن، فكأنّ القرآن يصرّ على أنه حتى لو كُتب بين دفّتين، فهو ليس جسمًا معطى للبشر لامتلاكه بشكلٍ نهائيّ وقاطع وكامل، بل يظلّ الكتاب الأصلي بعيدًا وغير ممكن حوزه «أم الكتاب»، بل يمكن سماع

(١) كما يعتبر مصطفى شاه في دراسته حول كتاب (السبعة) لابن مجاهد، فإنّ شرط السند كان أحد الشروط الأساسية في قبول القراءات قبل كتاب (السبعة)، وأن ما قام به كتاب (السبعة) والذي كُتِب وفقًا له في سياق خاصّ هو سياق صراع النحويين والقرّاء، هو إعطاؤه الأولوية لهذا الشرط لإيقاف عملية القراءة المجرّدة والقائمة فقط على موافقة الرسم العثماني غير المنقوط أو المشكول، وهي قراءة يمكن لنا وصفها بالقراءة المتجرّدة عن الشفهية. انظر: إسهامات النحاة المبكّرة في جمع وتوثيق القراءات القرآنية، مدخل لكتاب السبعة لابن مجاهد، مصطفى شاه، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

«تفصيله» كما يُعبِّر نيكولاي سيناي، أو كما يمكن لنا أن نُعبِّر بشكلٍ أشمل؛ لا يمكن فقط إلا المشاركة في «العالم الذي يخلقه» عبر هذه التلاوات الجهرية، ونستطيع في هذا أن نقول: إن القرآن وفقًا لما يقوله عن نفسه هو إعلان وبيان شفاهي مُفَصَّل متنزِّل من الأركتيب الأصلي «أم الكتاب» «في لوح محفوظ» يفترض كتابته وصونه، وفي ذات الوقت كتاب مُدوَّن يفترض تلاوته شفهيًّا كذِكْرٍ باقٍ مصدره الأزل(١).

---

(١) ربما هذه الثنائيات المعتادة في التفريق بين مرحلة شفهية ومرحلة كتابية في حياة الأمم والحضارات أو في حياة الكتب والنصوص، غير فعّالة بالصورة الكبيرة حين ينظر بها إلىٰ نصّ ديني، أو حين ننظر بها تحديدًا إلى القرآن، حيث إن النصوص الدينية كُتِبَتْ أم لم تُكْتَبْ تظلّ نصوصًا شفهية، بمعنىٰ أنها نصوص جهرية تأتي قوّتها من تلاوتها جهرًا «تعبديًّا»، حيث هي إعلان دائم، و«حدث لا بد أن يُسمع»، ولعلّ هذا يتضح من بعض آي القرآن، مثل آية: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة:٦]، لكن في ذات الوقت فالقرآن كتابٌ من سماته أنه يُكْتَب ويُدَوَّن، وهذا لأن القرآن هو بالأساس استعادة للكتاب الأصلي، لـ«أم الكتاب» في «اللوح محفوظ»، بعد أن طالت كلمات الله المرسلة «الألواح» التحريف علىٰ يد اليهود، كما يكرّر القرآن دومًا؛ مما يقضي بكون الكتابة هي إحدىٰ سمات هذا النصّ الذي هو وبالأساس وقبل التنزيل مكتوب ومُدوَّن، والذي بعد تنزيله ومع الحفظ الإلهي له ينتهج كلّ ما يمكن له أن يجعله محفوظًا ومُدوَّنًا لهدىٰ من أُرْسِل إليهم حتىٰ لا يقعوا فيما وقع فيه سابقوهم الذين ضيّعوا الكتاب بعد أن جاءهم. انظر: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلىٰ جادمر، عادل مصطفىٰ، دار رؤية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧، ص٤٢.

هذه العلاقة المعقّدة والفريدة ـ كما أسلفنا ـ داخل القرآن بين الشفاهة والكتابة[١]، هي ما جعلتْ بعض الباحثين، مثل رايتشل فريدمان في دراستها (مساءلة التفسير البنيوي للقرآن) تنتقد بحقّ الكثير من القراءات البنيوية للقرآن؛ كونها لا تستطيع التقاط هذا الجدل في طبيعة القرآن، وتقوم بالنظر له بثنائية حَدِّية لا تُوَفِّي هذا التعقُّد حقَّه من الفهم، وهو ما يقع فيه الصدّيق كذلك حين يفترض حدًّا فاصلًا ونهائيًّا بين نمطي وجود النصّ الشفاهي والكتابي.

هذه الأسئلة كلّها لا يطرحها الصدّيق، ولا يحاول توسعة عُدَّته المنهجية من أجل مقاربتها والسّير فيما تفتحه من إشكالات ومساحات للدرس، بل يقتصر على الفيلولوجي وجدل السلطة ـ المعرفة كمدخل كافٍ من وجهة نظره لإطلاق رأي شديدِ الاتساع يعتبر الكتابة خطيئة سجنتْ نصًّا هو في طبيعته الأصلية يشبه «الشذرات قبل السقراطية»[٢].

لكن الطريف أنّنا حتى لو سلَّمْنَا للصدّيق بمدخله، بل وبنتائجه، لو سلَّمنا أنّ الكتابة كانت «خطيئة قارئ القرآن الأولى»، وأنها عملية قتل سياسي نَفَّذها ثأر أموي، وأنها أبعدتْ للأبد القدرة على استعادة الزّخم الشفوي للقرآن الموحَى، لو سلَّمنا بكلّ هذا ـ الذي لا سبيل للتسليم به كما أوضحنا ـ فمن أين يا تُرَى يلزم القول سريعًا هكذا بأنّ طبيعة القول القرآني لا بد أن تكون «الشذرة» تحديدًا؟!

(١) وقد حاولتْ إلقاء الضوء عليها أنجيليكا نويفرت في دراستها: (وجهان للقرآن).

(٢) انظر: هل قرأنا القرآن؟، يوسف الصديق، ص١١٢، ١١٣، ١١٤.

إنّنا نستطيع أن نرفض (النصّ) ـ بما هو وحدة تركيبية ودلالية ـ كوحدة أدبيّة للقرآن، ونستطيع أن نرفض (السورة) و(بعض السورة/ القسم، المقطع)، ونحاول طرح تصوّر آخر عن وحدة أدبية للنصّ تكون هي الوحدة الأصغر لـ« الكلام القرآني »، وهذا عبر انتقاد القراءات المعتمدة علىٰ مثل هذه الوحدات ـ مثل قراءات نويفرت وروبنسون وكويبرس وفارين وغيرهم ـ ونفي سلامة المحدِّدات الشكلية والموضوعاتية والقواعدية التي تفترضها في اكتشافها، لكنّنا لا نجد الصدّيق يقوم بأيّ من هذا، بل يفترض مباشرة أنّ « الشذرة » هي الوحدة الأصغر لـ« الكلام القرآني »، وهذا أيضًا دون أيّ محاولة لإثبات هذا من خلال التحليل الشكلي والأسلوبي للنصّ كما يُفْتَرَض، كذلك فنحن نجده يسمح لنفسه باستخدام (السورة) أحيانًا كوحدة أدبية كما مرّ معنا في تناوله لسورة الكهف وقصصها دون أنْ يخبرنا ما علاقة الوحدات الأصغر « الشّذرة » بالأكبر « السورة » والعكس ؟ وهل توجد وحدات أخرىٰ وسيطة ـ بين الشذرة والسورة ـ أم لا[1][2] ؟ وكيف لا تُمَثِّل السورة كوحدة يستخدمها

---

(١) مثلًا تعتبر نويفرت السورة وحدة أدبية وتربطها بالصلاة الليتورجية، لكن بالنسبة للسور الكبيرة فإنها تفترض كونها مجمّعة من البريكوبس أو أوعية حاوية للبريكوبس « مجموعة آيات مرتبطة ببعضها ويمكن أن تسخدم في جلسة تعبدية واحدة »، هنا تفترض نويفرت وحدة للكلام القرآني والطريقة التي تتركّب بها الوحدة هذه في وحدات أكبر مما يجعل عملية القراءة واستخراج المعنىٰ ممكنة، وهو ما لا يتم في عمل الصدّيق القافز بين الوحدات دون بيان أيّ علاقة بينهم.

(٢) من الدراسات المهمّة في هذا السياق، دراسة فلاورز : (إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن)، حيث ينتقد الكثير من الدراسات البنيوية للنصّ ومنطق تقسيمها له وافتراضها=

هو في القراءة إجهاضًا لـ« اقتصاد الشذرة » الذي يتمسّك به ؟

والسؤال الآخر الذي ينبغي طرحه على ما يفترضه الصدّيق كطبيعة للقول القرآني، هو لماذا « اليونانية » تحديدًا ؟ لماذا لا تكون طبيعة هذا القول « الشّذرة » ومن نفس المنظور المنهجي الفيلولوجي للصدّيق، سريانية أو آرامية أو حبشية، فيما لو عمّقنا نحن اشتغال آرثر جيفري ولكسنبرج ومانفرد كروب على المعجم السرياني والآرامي والحبشي للقرآن، وهو وفقًا لهم معجم كبير كذلك كالمعجم اليوناني الذي يتحدّث عنه الصدّيق، بل هو على الأقلّ معجم ديني كتابي قد تكون مبرّرات ربطه بالقرآن تاريخيًّا وجغرافيًّا وليتورجيًّا أكثر متانة من المعجم اليوناني ؟

هذا السؤال لا يمكن أنْ نجد له أية إجابة منهجيّة، فهذا القول الذي يؤسِّس عليه الصدّيق كلّ خطابه لا يمكنه أنْ يبرّر ذاته بنتائج الفيلولوجي والأركيولوجي التي تُشَكِّل أساس عُدّته المنهجية المشغّلة على القرآن والمنتجة للقراءة بـ« معناها الحقيقي »! حيث يقوم فقط على تتبّع عددٍ من الكلمات لا يمكن حتى القطع بكونها يونانية، ـ فالطريف أنّ الكثير من الكلمات التي يتناولها الصدّيق على أنها يونانية وأساس المساحة الهيلينية في

= الوحدة الأدنى من الكلام، وعبر الاستعانة بباختين وميلر يفترض وحدة أخرى للكلام القرآني، كما يفترض كيفية تحويل الكلام لخطاب أوّلي ثم خطاب ثانوي ثم ما بعده، في محاولة لوضع إطار دقيق للعلاقة بين الوحدات موضوعاتيًّا وقواعديًّا، وهو ما يغيب تمامًا في عمل الصدّيق. انظر: إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

القرآن مُتَنَازَع في نَسَبِها السرياني واليوناني، وهي لا تعني دومًا نفس المعنىٰ في المعجَمَيْن، فالكوثر مثلًا في السريانية تحيل إلى الثبات، وفي اليونانية إلى الطهارة [(١)] ـ ؛ لذا فالإجابة علىٰ سؤال: «لماذا اليونانية تحديدًا؟»، ربما هي أنه لا السريانية ولا الآرامية ولا الحبشية ولا النبطية يُمثّلون أبًا يمكن أنْ يتم استيلاد الإسلام منه حداثيًّا! إنّنا في حقيقة الأمر أمام مداخل منهجية غير ملائمة وأمام عددٍ من التعسّفات في القراءة تجدُ مركزها في التعسّف الأول، أي في اعتبار القرآن قولًا يونانيًّا شذريًّا بلا أيّ سند منهجي، وأمام قفزات كبرىٰ من معطيات قليلة تحتاج لإثباتها إلىٰ نتائج ليس لاتساعها حدّ!

أماني الصدّيق:

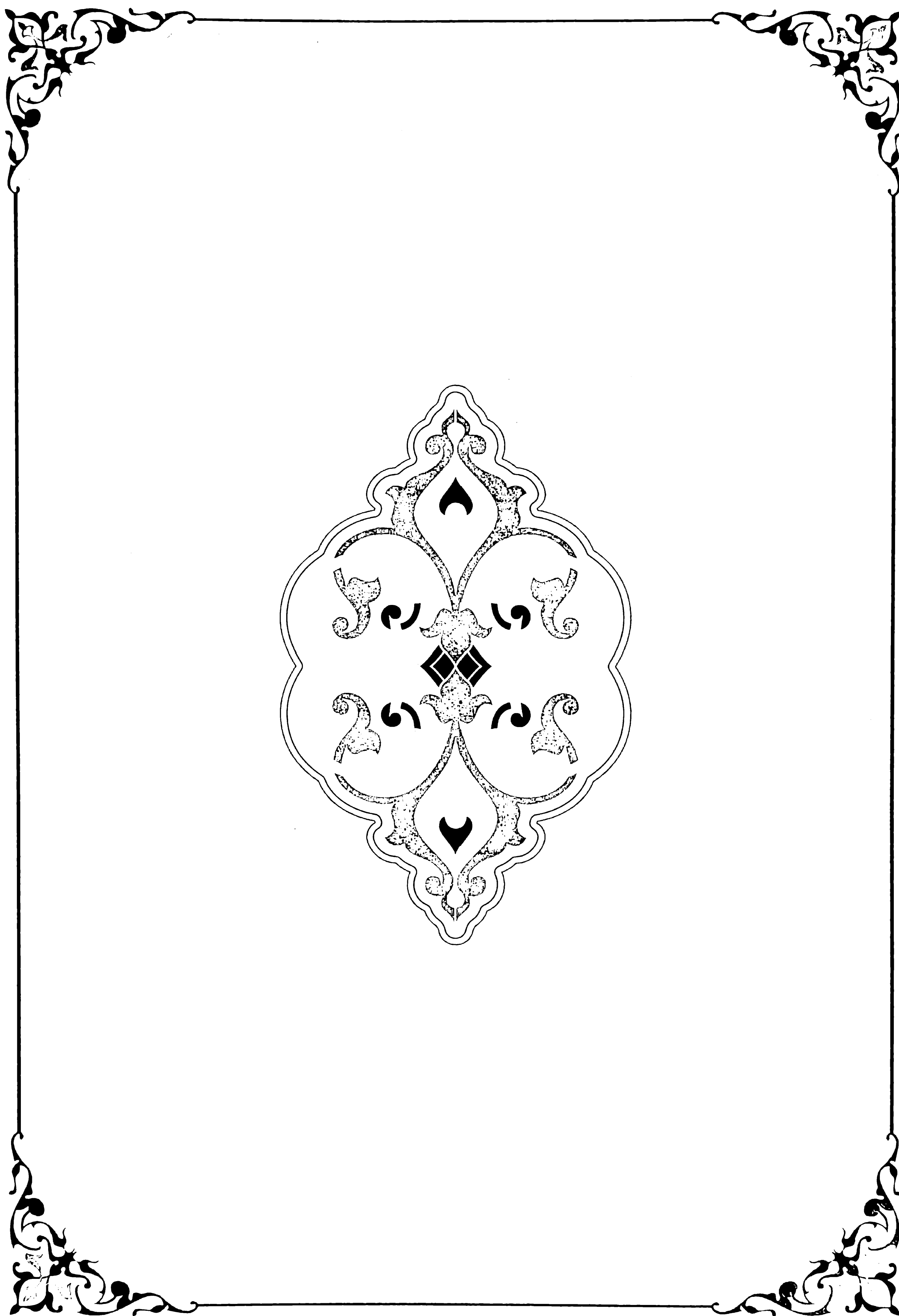
حين نتفكَّر في خطاب الصدّيق بمنطلقاته ومنهجيّاته ورهاناته ونتائجه، نجد أنفسنا أمام مسافة شديدة الاتساع بين المعطيات الفيلولوجية والأركيولوجية التي ينطلق منها الصدّيق ويؤسِّس علىٰ صلابتها ـ بالأحرىٰ

(١) وهذا إن لم يكن موضوعنا الأساس هنا، لكن مثل هذه النتائج تشير لعدم انضباط المناهج المستخدمة للتحرّي الفيلولوجي هذا وانحسام النتائج أحيانًا علىٰ أساس التفضيل المعرفي للباحث واللغة التي ينطلق منها في دراسته، فضلًا عن مشكلات أكثر دقّة في هذه المنهجيات؛ تتعلّق بطريقة تحديدها للكلمات القرآنية المبحوثة وتحديد أسباب القول بعدم عروبتها ثم الطريقة التي يتم بها البحث عن ما يشابهها في المعاجم الأخرىٰ، وهي مشكلات يطول شرحها، مما يجعل هذه الأبحاث في حاجة إلىٰ تدقيق منهجي كبير قبل الانطلاق من نتائجها لتأسيس رؤىٰ شديدة الاتساع كالتي يفترضها الصدّيق. انظر: التحري الفيلولوجي للمعجم القرآني، بسام الجمل، ص٦٦ .

علىٰ هشاشتها ـ خطابه، وبين نتائج هذا الخطاب مسافة متّسعة كأنها فجوة، كان يُراد لبقية العُدّة المنهجية التي يتوسّل الصدّيق ـ خاصة السّرد ـ رَأْبَهَا، لكنها لم تستطع، فهذه الفجوة كانت قد امتلأت مسبقًا بـ« أمنيات » الصدّيق المُتأمِّل في صفحة التاريخ والقرآن، والراغب في سحب القرآن لعالم الفلسفة ـ الأساس الأعمق للفكر الغربي ـ من أجل إنجاز التحديث الجوّاني، كما سحب إيمانويل ليفيناس التوراة لعالمها[١]، وعبر هذه الفجوة الممتلئة بالأماني تسلّل الخطأ؛ في اختيار المنهج تارة والخلط في تطبيقاته تارة، فجاء الخطاب حاملًا لكلّ هذا التشوُّش.

*** *** ***

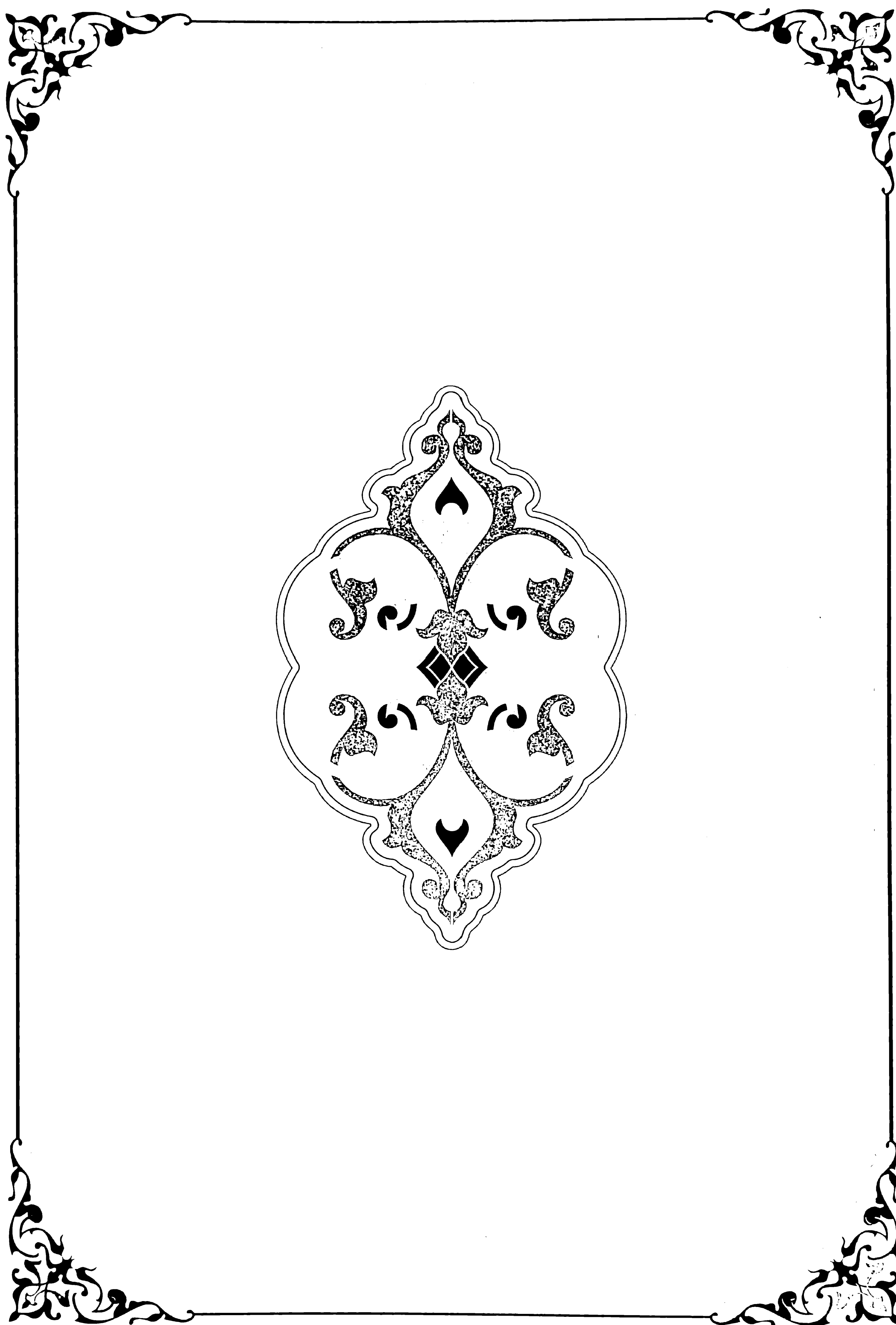
(١) الحقيقة أنّ ليفيناس سحب التوراة لأرض الفلسفة وليس أرض الفلسفة اليونانية بمنطقها الخاصّ، فضلًا عن كونه سحبها لأرض الفلسفة لمساءلة الفلسفة لا لجعل التوراة حاشية علىٰ نصوصها، فهو لم يجعل التوراة نصًّا يونانيًّا ولا فتّش فيها عن كلمات قالها أفلاطون أو بارمنيدس، بل أسّس فلسفة ظاهراتية للآخرية تقوم علىٰ ما اعتبره مرتكزات النصّ التوراتي، وواجه بهذه الفلسفة الإيتيقة أساس الفلسفة الغربية الحديثة بكاملها والذي اعتبرها تقوم على الحقّ لا الخير، وأنها تؤسّس لعالم كلياني ليست النازية إلا تجليًا له فحسب، مما يعني أنه حاور الفلسفة الحديثة وأساسها الأنطولوجي بالرؤية التوراتية وأساسها الإيتيقي، ولعلّ الفجوة بين هذا وبين ما يريده الصدّيق من التفتيش داخل القرآن عن يونانيته المفقودة وفلسفة اليونانيين المقهورة هي فجوة هائلة.

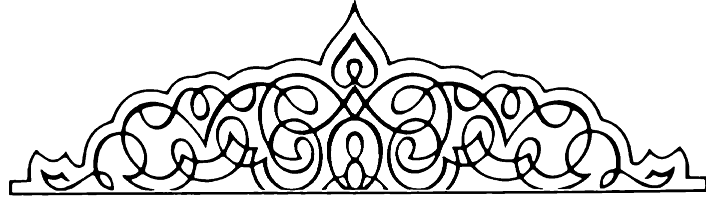




فضل الرحمن مالك

التأسيس العلمي لتأويلية أخلاقية





في المدخل، كنّا قد أشرنا لإشكالين رئيسَيْن من الممكن اعتبارهما من أهم السياقات الخطابية والمعرفية المُنشِئَة لـ« القراءات الحداثية للقرآن »؛ **الإشكال الأول**: هو ما يعتبره روّاد هذا الخطاب تأزُّم الخطاب الإصلاحي والنهضوي العربي والإسلامي، والذي تجسَّد معرفيًّا في سيطرة التلفيق و« التجاور » والتساكن بين المنظومات الفكرية المختلفة على بنية الخطاب، **والإشكال الثاني**: هو الفراغ المنهجي الذي سبّبته واقعة اهتزاز التقليد، خصوصًا في مساحة تفسير القرآن ـ وهما إشكالان متداخلان بالطبع دَفَعَا الخطاب نحو تأسيسه الثاني، ثم محاولة إصلاح هذا التأسيس الثاني ذاته على ما أوضحنا هناك ـ ، ونحن حين نتناول خطاب فضل الرحمن مالك المفكّر الباكستاني (١٩١٩ ـ ١٩٨٨)[١]؛ فإننا نجده يؤسِّس ذاته في قلب هذه

(١) فضل الرحمن مالك، مفكّر باكستاني، وُلِد في سبتمبر ١٩١٩، في مقاطعة حرزة الباكستان « وإن كان ميلاده سابقًا على التقسيم »، لوالد كان من علماء مدرسة « ديوبند » في شمال الهند، وهي من المدارس الإسلامية التقليدية، حتى أنها تُعرف بأزهر الهند. واستطاع مالك الجمع بين الدّرس التقليدي والدرس الحديث، فقد تكفَّل بالأول والده « مولانا شهاب الدين » في المنزل، فحفظ فضل الرحمن القرآنَ على يديه، وعايش =

الإشكالات المُتَدَاخِلة، ويُقدِّم تأويليته للقرآن كمحاولة لتجاوزها[١].

= من خلاله الدرس التقليدي وعلوم المدونة الإسلامية الكلاسيكية، خصوصًا التفسير والحديث والفقه، وتعلّم العلوم المعاصرة عبر الذهاب لمدرسة حديثة. في عام ١٩٤٣ حصل فضل الرحمن على الماجستير من جامعة «بنجاب» بلاهور، ثم سافر بعدها إلىٰ إنجلترا ليحصل علىٰ شهادة الدكتوراه في فلسفة ابن سينا من جامعة أوكسفورد، وتلت هذه الفترة فترة تدريس للفلسفة في جامعة دوهام بإنجلترا.

ومنذ عام ١٩٦٢ أصبح فضل الرحمن أستاذًا مشاركًا في «معهد الدراسات الإسلامية» بجامعة ماكجيل بكندا. وفي هذه الفترة كتب فضل مجموعة من الكتب المهمّة حول الفلسفة وفلسفة ابن سينا تحديدًا وحول النبوّة والفلسفة، وترجم فصلًا من كتاب (النجاة) لابن سينا مع تعليقات تاريخية وفلسفية. عاد فضل لباكستان بطلب من رئيسها محمد أيوب خان في مهمّة استشارية، وبعد أن أثار كتابه (الإسلام) بعضَ المواقف ضدّه اضطر للهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليعمل هناك أستاذًا زائرًا في جامعة كاليفورنيا في ١٩٦٩، ثم أستاذًا محاضرًا بجامعة شيكاغو في خريف نفس السنة حيث عُيِّن أستاذ كرسي «هارولد سويفت» للفكر الإسلامي حتىٰ وفاته.

كتب فضل طوال حياته كتبًا حول الإسلام والتجديد والإصلاح؛ أهمها ربما: (الإسلام والحداثة)، و(المسائل الكبرىٰ في القرآن).

تُوفِيَ فضل الرحمن في يوليو عام ١٩٨٨.

(١) تشابُه سياقات التحديث الكولونيالي في كلّ من مصر والهند البريطانية، من حيث إنشاء مؤسّسات تعليمية واجتماعية وسياسية حديثة تتجاور إلىٰ جوار المؤسّسات التقليدية، وأثر الدعايا الغربية في الدفع بإحداث مسافة مع التقليد، يجعل بالإمكان تمامًا الربط بين السياقات المعرفية المنشئة لخطاب فضل الرحمن مع غيره من الحداثيين العرب، يُضَافُ إلىٰ هذا كون أحد الاهتمامات الرئيسة لفضل الرحمن مالك هي التأريخ للمحاولات الإصلاحية العربية والإسلامية، ثم المحاولات الحداثية، وكشف العلائق بينها، =

فنحن نجد في هذا الخطاب إلحاحًا واضحًا على إشكال «التجاور»، وهذا لأن فضل الرحمن قد قارب القرآن بالأساس من خلال مشروع ـ واقعي وأكاديمي ـ لدراسة واقع النظام التربوي والتعليمي الإسلامي(١)،

= وميزاتها ونقائصها العامة المرتبطة بتشابه وضعياتها السياسية والمعرفية، مما يمكنه من موضعة محاولته الخاصّة ضمن هذا السياق الواسع كحلّ لأزماته.

أمّا عن العكس، أي اهتمام القراءات الحداثية العربية والمنظّرين للخطاب الحداثي العربي بفضل الرحمن؛ فهو قليل، لكن من اللافت هو اهتمام عليّ مبروك ـ أحد أهم روّاد تصحيح مسار التأسيس الثاني للنهضة، والذي يعتبر أن القراءة الحداثية للقرآن هي أساس تصحيح المسار هذا من أجل تحقيق الحداثة، كما تقدّم معنا ـ بخطاب فضل الرحمن، فقد كتب عنه مبروك دراستين، الأولى: هي دراسة مقارنة بعنوان: (الفكر السياسي لسلطان جالييف وفضل الرحمن، رؤية مقارنة)، والثانية: دراسة عن فضل الرحمن مفردًا بعنوان: (من الاستعارة إلى الاستعادة، الإسلام والحداثة عند فضل الرحمن)، والدراستان يتناولان جدل الحداثة والإسلام الذي يمثّله فضل الرحمن كرجلٍ ينتسب لدولة مدينة في نشأتها للإسلام وللغرب كليهما، فيدرسه في إطار رؤيته لتحديث باكستان، والتي هي ـ وفقًا لمبروك ـ إحدى تجارب ومحاولات التحديث المُنتكِسة بسبب عدم قدرتها على حسم إشكال التجاور بين الأنظومات الفكرية التراثية والحديثة، واستمرار اشتغالها عبر نفس آليات التفكير السائد. والدراستان منشورتان في كتاب عليّ مبروك: (لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا) الصادر عن دار رؤية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

(١) يشير فضل لهذا المشروع في مقدمة كتابه: (الإسلام وضرورة التحديث)، حيث جاءت دراسته هذه في ضوء مشروع بحث قامت به جامعة شيكاغو وموّلته «مؤسسة فورد للتربية الإسلامية»، والذي صُمِّم في إطار مشروع أوسع حول «الإسلام والتغيير الاجتماعي»، =

وهو الاشتغال الذي كشف له عن سيطرة «التجاور الميكانيكي» ـ كما يسميه ـ على هذا النظام ـ في كلّ البلاد الإسلامية، سواء الهند أو تركيا أو مصر ـ بين نظام تعليمي وتربوي إسلامي خالٍ من الحداثة، أي من القدرة على «تحقيق إنتاجية ثقافية أخلاقية إسلامية في كافة حقول الجهد العقلي»[١]، ونظام تعليمي غربي حديث لا ينطلق من «مبادئ العقلانية الإسلامية» ولا يتأسّس عليها، بالإضافة لمحاولات غير مجدية لأسلمة هذا النظام التعليمي والتربوي عبر أسلمة العلوم[٢] التي تنتظم داخله

= وقد سبقه اشتغال لفضل الرحمن على نفس المشروع مع رئيس باكستان الجنرال محمد أيوب خان، قدّم من خلاله مجموعة من الرؤى والتوصيات التي لم تُقبل حينها. انظر: الإسلام وضرورة التحديث، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص٩. وانظر: الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكّر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن مالك، دونالد بيري، ترجمة: ميرنا معلوف ونسرين ناضر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٣٨.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص١٩٧.

(٢) بعيدًا عن مدى دقّة وكفاءة النقد الذي قدّمه فضل الرحمن مالك لقضية الأسلمة، إلا أن حوارًا مفترضًا بين الرؤيتين (رؤية فضل الرحمن ورؤية روّاد الأسلمة)، تبرز رؤية كلّ من الطرفين للإشكال في الحضارة الغربية المعاصرة، فبينما يرى فضل الرحمن أن هذا الإشكال هو غياب الأخلاقية، يراها روّاد الأسلمة مثل الفاروقي مشكلة منهجية بل وإبستمولوجية تتطلّب إعادة بناء إبستمولوجي للتوحيد بغية إنتاج تصوّرات معرفية ومناهج تتجاوز الإشكال الأعمق للمعرفية الغربية.

طبيعية كانت أو إنسانية[١].

هذا التجاور هو مجرّد مثال للتجاور الأعمّ الذي يشمل كلّ مساحات المؤسّسات والأفكار في واقع البلدان الإسلامية بين واقعَيْن؛ واقع العلماء «الحرّاس المحافظين على العقيدة والعمل الإسلاميين، والذين بسبب اقتصار تعليمهم على العلوم التقليدية، لم يدركوا مجرّد حدود المشكلة، وواقع الحداثي الذي لم يستطع الكلام إلا مع نفسه، ولم يتمكن من وضع أسس علم كلام إسلامي جديد»[٢]، ويرى فضل الرحمن أنّ الحلّ لتجاوز هذا التجاور هو العودة «للقرآن في انطلاقته الأولى مع محمد»[٣]، واكتشاف العقلانية الإسلامية والممكنات الكامنة في هذا القول القرآني المؤسِّس للجهد العقلي الإسلامي في كلّ المساحات.

وهذا الحلّ الذي يقترحه فضل الرحمن مالك هو ما يدفعه للتأكيد على هذا الجانب الآخر من الإشكالات المؤسِّسة لنشأة الدّرس الحداثي للقرآن، أي غياب وجود منهجية واضحة لقراءة القرآن بعد واقعة (اهتزاز التقليد)[٤]،

---

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص١٩٢، ١٩٣.

(٢) الإسلام، فضل الرحمن مالك، ترجمة: حسون السراي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص٣٤٢.

(٣) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٢٠٦.

(٤) في دراسة فضل الرحمن مالك للحركات الإصلاحية الإسلامية قبل الحداثة، مثل الوهابية وإصلاحات أحمد سرهندي وشاه ولي الله دهلوي في الهند، وحاجي =

ففي مواجهة تلك الاستشكالات التي قد تَرِد على حَلِّه الذي يفترضه، من قبيل أنّ تلك الدعوة دعوة العودة للقرآن في انبثاقه الأولى هي نفسها دعوة الجميع ربما من إصلاحيّين وإحيائيّين وحداثيّين، مما يجعل حديث فضل الرحمن حديثًا مُكرَّرًا يَعِدُ بنفس الآمال المحدودة، عن رؤية ربما هي التي تسبّبت في نشأة هذا التجاور على مستوى الفكر والواقع من الأساس(١)،

= شريعة الله في البنغال، والإدريسية في إفريقيا، نجد إلحاحًا من مالك على كون هذه الإصلاحات قد قامت بدورٍ كبيرٍ في التمهيد للعمل الحداثي اللاحق، وهذا عبر تأكيدها الإيجابي على السلطة المرجعية القاطعة للنصّ المقدّس «القرآن» والنموذج النبوي، أي في إحداث مسافة مع التقليد، مما يخلق إشكال منهج القراءة. انظر: الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٣٣١.

(١) يرى نصر أبو زيد وعليّ مبروك مثلًا كون التجاور كَسِمَةٍ بنيوية في الخطاب الإصلاحي العربي المعاصر سببه هو سيطرة آلية التفكير بـ«الأصل» على هذا الخطاب، فهذا التفكير هو الذي يجرّد الأنظومات الفكرية والنصوص من سياقاتها الاجتماعية والثقافية، مما يجعلها تتجاور في العقل الذي يفكّر بها سكونيًّا دون إمكان أي تفاعل بينها، بهذا يتجاور القرآن كأصلٍ مستعصٍ على الدرس العلمي لجوار منتجات الفكر والعلم الغربي معزولة عن سياقات نشأتها، وهذا ما يعتبره عليّ مبروك سياسوية الخطاب، والذي يجاوب التجاور الواقعي بين مؤسّسات تقليدية ومؤسّسات حديثة، والناتج عن تحديث سياسوي برّاني منشغل بقطف الثمرة لا تهيئة التربة. انظر: ثورات العرب، خطاب التأسيس، عليّ مبروك، ص٤٦. أما صلة التجاور والتلفيق بالتفكير بالأصل فقد تناولناه تفصيلًا في تناولنا لخطاب نصر أبو زيد، كما أوضحنا في المدخل مدى دقّة مصطلحات التلفيقية في وصف الخطابات السابقة خصوصًا خطاب محمد عبده، وكذلك أوضحنا مدى دقّة اعتبار التفكير بالأصل هو المحدّد لانتظام هذه الخطابات بنيويًّا حول سمات التلفيق، =

يجيب فضل الرحمن بأن اشتغاله يتميز عن هذه الاشتغالات بكونه بالأساس لا يُركِّز على إنتاج تأويلات جديدة، بل على بلورة منهجية تأويلية متماسكة تُمَكِّنُنَا من؛ أولًا: استخراج ممكنات القول القرآني، وثانيًا: ربطها بالحياة المعاصرة للمسلمين، في صورة بعيدة عن أي تجاوز أو تبرير.

محاولة بلورة هذه المنهجية التأويلية هو ما لا يقوم به الحداثيون ولا الأصوليون في رأي فضل الرحمن مما يبرر طرحه، فـ« التحديثي الكلاسيكي » وفقًا له « لا يمتلك أيّ منهج يستحقّ هذا الاسم، بل يقتصر نشاطه على التعاطي الإجمالي مع مشكلات تبدو له وكأنها تتطلّب حلًّا يفيد المجتمع الإسلامي، لكنها في حقيقتها مُسْتَلْهَمة من تجربة الغرب »، أما الأصوليون فإنهم « يتحدّثون عن الأصل دون بلورة أيّ فكر أصيل من حوله »، ولا يملك « الإحيائي الجديد »[١] سوى أن يكون رد فعل على ما يأتي

= وكون هذا الاعتبار يرتبط بالأساس بعملية بناء النواة الأرثوذكسية للخطاب ووظائفها، كما أنه يُعَدّ تغييبًا واضحًا للسياق التاريخي لهذه الخطابات والذي يفسر جزءًا كبيرًا من انعطافاتها.

(١) يعتبر فضل الرحمن مالك النيو إحيائية ردّ فعل على محاولات التحديث يميل في اتجاه الفكر التمجيدي بل والأصولي، ويقدّم رؤية عاطفية تجاه الواقع الإسلامي وعدائية تجاه الواقع الغربي، ويرى فضل الرحمن أن هذه الحركة ورغم أنها استطاعت أن تشتغل كمصحح لكثير من الشطط والمغالاة التي قدّمها الحداثيون الكلاسيكيون، بل وكذلك للتوجّهات العلمانية، التي لولا تدخّلها لكان انتشارها أسرع في المجتمعات الإسلامية، إلا أنّ نقطة ضعفها الأكبر وأكبر ضرر سببته للإسلام، هو افتقارها الكلي لتفكير =

به الحداثي الكلاسيكي حول بعض القضايا الاجتماعية، دون أن يُتْعِبَ نفسه في البحث عن منهجية للتفسير القرآني تكون «أمينة وموثوقة دراسيًّا وعقليًّا»[١]؛ لذا فرغم الاشتغال الطويل على القرآن وعلى الحداثة وعلى الإشكالات التي يطرحها لقائهما ـ أو صدامهما ـ إلا أنّ قضية المنهج تظلّ غائبة عن العقل الإسلامي وفقًا لفضل الرحمن، وفي هذا الغياب ومن أجل ملء هذا الفراغ بمنهج متماسك يتجاوز التجاور الفكري والواقعي يؤسِّس فضل الرحمن تأويليته للقرآن.

يطرح مالك تأويلية للقرآن يؤسِّسها نظريًّا في كتاب: (الإسلام والحداثة، ١٩٨٢) أو: (الإسلام وضرورة التحديث) كما هي الترجمة العربية، فيُحَدِّد منطلقاته ويُبَلْوِر منهجيته في التعامل مع القرآن، ويثير الأسئلة التي قد تُثار على تأويليته في منطلقاتها وأدواتها، ويحاول الإجابة على هذه الأسئلة بالدخول في نقاش مع هذه الاعتراضات المُتَوَقّعَة، ثم في كتابه الأهم ربما: (المسائل الكبرى في القرآن، ١٩٨٠)[٢] يقوم فضل

= إسلامي إيجابي وفعّال. انظر: الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٣٤٨، الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٢٠٠.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، ص٢٠٨.

(٢) تاريخ نشر كتاب (الإسلام والحداثة) لاحق على كتاب المسائل الكبرى، لكن الكتاب نفسه سابق له، حيث وكما يذكر فضل الرحمن مالك في بداية كتابه (الإسلام والحداثة) أنه انتهى منه عام ١٩٧٨. انظر: الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٧.

الرحمن بتقديم تطبيق لهذه التأويلية بتحديد المسائل والموضوعات الكبرىٰ للقرآن التي تُشَكِّل مركز تأويليته مزدوجة الحركة كما سنوضح.

سنحاول هنا توضيح الملامح الرئيسة لهذه التأويلية التي يقدّمها فضل الرحمن مالك، والتساؤل عن مدىٰ تماسك منطلقاتها وحدودها، ومدىٰ قدرتها علىٰ تحقيق الرهان الذي يبغيه منها، كما سنحاول في ثنايا هذا الإشارة إلىٰ بعض الاشتراكات والتباينات بين تأويلية مالك وتأويلية غيره من الكُتّاب الحداثيين الذين ذكرْنَا سابقًا «نصر أبو زيد ـ عبد المجيد الشرفي ـ يوسف الصدّيق»، ففي ظنّنا، فإن هذا كما يضيء لنا خطاباتهم وخطاب فضل بصورة أكبر، فإنه كذلك يضيء لنا الكثير من أبعاد القراءات الحداثية للقرآن في العموم، خصوصًا فيما يتعلّق بمحاولتها تأسيس «تأويلية علميّة».

الملامح الأساسية لتأويلية فضل الرحمن

هذه التأويلية الحديثة التي يحاول مالك أن يبلورها لها منطلق أساس، وهو محاولة تجاوز هذا الخطأ الذي ميّز «التأويلية الكلاسيكية» من وجهة نظره، أو فلنقل: «التأويليات الكلاسيكية»؛ حيث لا يتحدّث مالك عن تأويلية كلاسيكية واحدة متناغمة، بل عن تأويليات فقهية وفلسفية وكلامية وصوفية، هذا الخطأ والقصور الذي سيطر علىٰ هذه التأويليات هو ـ وفقًا له ـ عدم الاهتمام الكبير لقضية وحدة القرآن كناظم منهجي تبتدئ تأويلية

القرآن من محاولة تحديده ثم تستند عليه في تأويلاتها الجزئية، **فوفقًا لمالك فإن الحال كان؛ إما عدم الاهتمام بهذه الوحدة من الأساس، بل الإصرار على التجزئة وعلى استخدام أدوات واهية مثل القياس كأداة وحيدة تُمَكِّن من الوصول لتعميمات معقولة ومُلِحَّة لأحكام قرآنية يتطلّبها الواقع، هذا بدلًا من الانخراط في إنشاء عمل «يقوم باستنباط مُمَنْهَج للقيم والمبادئ من نصوص القرآن»**[١]**، وهذا كان حال «التأويلية الفقهية» وفقًا لمالك**[٢]**،**

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٤٢.

(٢) نستطيع القول: إن الكثير من الاشتباكات الحداثية مع التأويلية الكلاسيكية تدور بالأساس حول التأويلية الفقهية، وهو ما يظهر في المركزية الكبيرة المعطاة لكتاب الشافعي (الرسالة) في سياق ما يعتبرونه العقل المعرفي الإسلامي وتأسيسه، وينتج عن هذا الحصر مشكلتان خاصّتان بالتأويلية الكلاسيكية، ومشكلة خاصّة بكتاب (الرسالة)، فأمّا عن التأويلية الكلاسيكية فنقع في مشكلتين؛ الأولى: حصر التأويليات الكلاسيكية في تمظهر واحد لها، وتغييب التنوّع الشديد لهذه التأويليات، وخصوصًا في هذا تغييب التأويلية التفسيرية ذاتها داخل مدونات التفسير الكبرى، والثانية: عدم الالتفات للفوارق النوعية بين هذه التأويليات، والتي تتعلّق بالأهداف ومناهج وطرق التعاطي مع المصادر مثل القرآن والحديث في كلّ منها، والعلاقات التي تربط التفسير بالحقول العلمية المختلفة وسلطاتها، وكيفية بنائها نصّها الخاصّ، أما المشكلة الخاصة بكتاب الشافعي (الرسالة) فهي حصر الكتاب نفسه وأقنمته ـ إن صحّ التعبير ـ كنموذج بنيوي لـ«العقل العربي الإسلامي»، وهذا مما يعوق إمكان دراسة الكتاب في ضوء شبكة من السياقات المعرفية والاجتماعية والسياسية التي ينبني فيها الكتاب، ولعلّ من تلك الكتابات التي حاولت دراسة كتاب الشافعي في سياق مغاير لهذه «الأقنمة» البنيوية، هو كتاب: =

أو في جهة أخرى الاهتمام لوحدة القرآن، لكن بفرض وحدات من خارج القرآن عليه كما حدث مع «التأويلية الفلسفية»، فالفلاسفة ـ وفقًا لمالك ـ انتبهوا لوحدة القرآن بالفعل، لكنهم لم يستخرجوا هذه الوحدة من داخل القرآن نفسه ووفقًا لدراسة حثيثة له، بل استُعِيرت هذه الوحدة غالبًا من أنظمة فكرية أخرى، «ليست في تناحر مع القرآن بالضرورة لكن بالتأكيد غريبة عنه»[(١)]؛ لذا يحاول فضل الرحمن في مواجهة قصور هذه «التأويليات الكلاسيكية» أن يصل إلى «الوحدة» التي ينطوي عليها النصّ القرآني ذاته كأساس تبتدئ منه تأويليته الحديثة وتستند عليه.

ولا بد من الإشارة هنا لكون فهم فضل الرحمن لقضية الوحدة ولـ« كلية النصّ القرآني» وتماسكه، والتي يؤسِّس عليها تأويليته، هو فهم له ملامحه

= (السلطة والمعرفة في التجربة الفكرية الإسلامية) لعبد المجيد الصغير، والذي استطاع بمدخله المغاير لدراسة (رسالة) الشافعي في سياق علاقة السلطة المعرفية بالسلطة السياسية إلقاء أضواء كثيرة على نصّ (الرسالة) حجبها حصره الدائم في مبحث الدلالة ومحاولة تعميمه ليصبح عمق التأويلية التقليدية للقرآن وعمق العقل المعرفي العربي، وهو الذي قام به بعض الحداثيين، كذلك اهتمت كثير من الدراسات الغربية المعاصرة بقضية الطبيعة الخاصّة لمتن التفسير وطريقة توظيفه للمصادر في بناء نصّه والعلاقة بينه وبين غيره من العلوم، منها كتاب: (أهداف وسياقات ومناهج التفسير)، تحرير: كارين باور، وكتاب: (التفسير وتاريخ الفكر الإسلامي، في استكشاف حدود النوع)، تحرير: يوهانا بينك وأندرياس جورك.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص١٢.

الخاصّة بين فهوم الكتابات الحداثية التي ذكرناها سابقًا «نصر أبو زيد والشرفي مثلًا»، فالوحدة لا تعني عند فضل الرحمن مجرّد ربط الآيات ـ في موضوع واحد ـ ببعضها، أو قراءة الآيات الجزئية في ضوء آيات كلية حول قضايا اجتماعية ما[١]، أو الحديث عن كلية قرآنية لا تفصل بين مقاصده وجزئياته، **وإنما تعني تحديدًا تأسُّس القرآن كاملًا على عددٍ من المفاهيم المركزية** و«**المسائل الكبرى**» **التي يُمَثِّلها** «**التوحيد والحساب والوحي**»، **بالأساس كمفاهيم عقدية ـ أخلاقية ـ اجتماعية مركزية، مفاهيم** «**تكوينية**» **بلغة كانط التي يستعيرها مالك، يمكن في ضوئها فحسب فهم رسالة الإسلام التشريعية والاجتماعية والأخلاقية**.

فـ«نظريات الخالق الواحد القيوم، وضرورة الوصول إلى عدالة

(١) مثلًا قراءة آيات السحر والجنّ والشياطين في ضوء بعضها، أو قراءة آيات المواريث في ضوء آيات المساواة «نصر أبو زيد»، أو قراءة آيات الجنسانية في ضوء بعض «الشرفي»، ورغم أنّ نصر ـ كما ذكرنا ـ كان قد حاول تأسيس المساواة بين الذّكر والأنثى في التشريعات الاجتماعية على المساواة في التعبّد، إلا أنّ هذا كان في مرحلة النصّ كخطابات والتي ترفض وجود مركز دلالي يوحّد دلالات النصّ، كما أنها كانت محض ملاحظة لم تتحوّل لدرس واضح المعالم حول المبادئ العقدية والتعبّدية التي سيتأسّس عليها الجانب التشريعي، وكذلك حديثه في تأسيسه للمقاصد الجديدة عن ضرورة توسعة كلية النصّ القرآني لتشمل القصص، وهو ما لم نَرَ له تطبيقًا فعليًا بسبب طبيعة ورقته الاقتراحية كما يقول، كما لم نجده في اشتغاله على آيات المواريث في كتابه: (نقد الخطاب الديني).

اجتماعية واقتصادية، والإيمان باليوم الآخر؛ إنما هي عناصر تقود إلىٰ التجربة الدينية الأصيلة التي جاء بها محمد»[١]، فتجربة الوحي تمثّل عند فضل الرحمن «اتحاد محمد بالشّرعة الأخلاقية نفسها» بما هي «أمر الله وجزء منه»[٢]، والله عند فضل الرحمن «هو العنصر الناظم لتجربة هي دينية

(١) الإسلام وضرورة التحديث، ص٢٥.

(٢) لا شك فإنّ التكوين الفلسفي لفضل الرحمن مالك وتدريسه الطويل لفلسفة ابن سينا والذي دارت حوله رسالته للدكتوراه، كان له أثر في تصوّره للوحي ليس كعملية اتصال بين الله والنبيّ عبر وساطة جبريل تنقل له القرآن لفظًا ومعنىٰ كما هي الرؤية التقليدية، وإنما باعتبار جبريل هو ملكة للنفس النبويّة تصلها في أثناء اتصالها بالخالق، مما يجعل القرآن ـ كما يعبر فضل الرحمن-كلام الله وفي ذات الوقت تجربة النبي محمد، وعلىٰ علاقة حميمة بأعماق شخصيته، نقول: إن للتكوين الفلسفي لفضل الرحمن بالفعل أثرًا في هذا، لكننا لا نعدم وجود رؤىٰ في السياق الإصلاحي الهندي نفسه السابق علىٰ فضل الرحمن تشير لتصوّرات شبيهة، منها رؤية شاه ولي دهلوي عن كون القرآن يتم بإنزال الكتاب السماوي لقلب النبيّ، ويقتنع آنذاك أنه كلام الله، بعد ذلك ينطق بخطاب بديع الصنعة، هو نتاج لقدراته العقلية ولعون الملاك، كذلك حاول يوسف سنغاري ربط هذه الرؤية لفضل الرحمن برؤية ملّا صدرا عن التمييز بين «الأشكال الخارجية» في الوحي، وهي الكلمات التي كان النبيّ يتلفّظ بها فتدوَّن في الصحف، وبين «الحقائق الروحية» المنتقشة في قلب النبيّ، وهي «الكتاب الواحد» حقيقة الكتب كلّها، والنازلة علىٰ قلب الرسول قبل تجلّي المخاطِب السماوي الملاك «جبريل»، كذلك فإنّ فضل الرحمن يربط بين أفكار ملا صدرا وشاه ولي الله دهلوي. انظر: الإحياء والإصلاح في الإسلام، دراسة في الأصولية الإسلامية، فضل الرحمن مالك، ترجمة: مروان الرشيد، جداول، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص١٩٢، ١٩٣، ١٩٤. انظر: الإسلام، =

وأخلاقية وسلوكية في آن»[١]، و«الانطباع الغالب الذي يتركه القرآن ككلّ عند القارئ عن الله هو ليس الله المراقب والمعاقب، كما وصفه المسيحيون بصفة عامّة، وليس قاضي القضاة كما اعتقد المشرّعون المسلمون، وإنما هو إرادة خالقة غائية للنظام في الكون»[٢]، لذا فالوحدة القرآنية عند مالك والتي تكشف عن مبادئ العقلانية الإسلامية تكمُن في تأسُّس الجانب الأخلاقي ـ التشريعي على الجانب العقدي، حيث هما غير منفصلَيْن، ومن هنا تأتي ثورية القرآن كـ«تجلي أخلاقي لله في العالم»، هذه الثورية التي اختفت ـ وفق مالك ـ نتيجة تفويت الالفتات لهذه الوحدة القرآنية العقدية ـ التشريعية في العصور الزاهرة، وبالتالي تحويل «الله» لموضوع نهائي في ذاته للتجربة الدينية «فبدلًا من أن يواصل البشر سعيهم للحصول على القيم انطلاقًا من هذه التجربة، أصبحت التجربة هي الغاية في ذاتها»[٣]، أو اختفت

= فضل الرحمن مالك، ص١٩، ٨٣، القرآن والتاريخانية، مدخل إلىٰ فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري، ترجمة: أحمد فاضل الهلايلي، ص٢٠.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٢٧.

(٢) الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٨٤

(٣) أحد الأسباب الرئيسة لتثمين فضل الرحمن مالك للتجارب الإصلاحية قبل الحديثة، هو قطعها مع التصوف «الوهابية» أو على الأقلّ إعادة تشكيله جذريًّا «شاه ولي الله دهلوي»، وهذا ليس بسبب عدم أهمية التصوّف عند فضل الرحمن، حيث يشير بالفعل للأهمية الكبيرة للبعد الصوفي كوقود للأخلاق، ولكن بسبب كون هذه الإصلاحات استطاعت التخلص من أثر التصوّف الشعبي القائم على المعجزات والكرامات =

ربما تحت ركام دراسة بديعية وبيانية مُخَدِّرة مَيَّزت عصور الانحطاط تحديدًا[١].

ومنهجية مالك التي يقترحها لقراءة القرآن تقوم على خطوتين رئيسَتَيْن، أو قلْ: على (حركة مزدوجة) تسير في اتجاهين؛ اتجاه من لحظتنا الراهنة نحو القرآن، واتجاه من القرآن نحو لحظتنا الحالية، فـ« الحركة الأولى تقوم انطلاقًا من خصوصية القرآن، وصولًا إلى تحديد وبلورة مبادئه العامة وقيمه وغاياته بعيدة المدى » ـ وهذه المرحلة المركز فيها هو اكتشاف الوحدة القرآنية ـ ، والحركة الثانية « تنطلق من هذه النظرة العامّة وصولًا إلى النظرة الخاصّة التي يتعيّن الآن صياغتها وإنجازها »[٢].

وكلّ حركة من هاتين الحركتين تسلتزم تأسيسًا منهجيًّا خاصًّا بسبب الإشكالات التي قد تُثَار عليها، ورغم أن فضل الرحمن مالك كتب عن هذه التأويلية كتابًا واحدًا هو كتابه: (الإسلام وضرورة التحديث)، وأشار إليها مرّة أخرى في مقدمة كتابه: (المسائل الكبرى في القرآن، ١٩٨٠)؛ إلا أننا نجد إلمامًا مناسبًا تمامًا بالإشكالات التي قد تُثار حول تأويليته ومنطلقاتها،

= والانسحاب من العالم، فوجّهت النظر للعالم المعيش واستعادت الفعالية الأخلاقية الاجتماعية المؤسّسة للتجربة الإسلامية الأولى في نظره. الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٥٧.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص١٧.

خصوصًا إشكالَيْن رئيسَيْن ينتبه لهما مالك ويحاول الإجابة عنهما في معرض تأسيسه لتأويليته، الإشكال الأول: هو إشكال إمكان الوصول من الأساس وبموضوعية للمرتكزات القرآنية ولوحدته هو الداخلية من عدمه، وهو الموضوع الذي تتنازع حوله المناهج التأويلية المعاصرة في ضوء طرح جادمر لنظرته التي تتحدّث عن حتمية الوعي المسبق، والتي تجعل بالتالي الموضوعية مسألة مشكوكًا فيها، والإشكال الثاني: هو هل تعني تأويلية فضل الرحمن مالك وانتقاده الدائم لتغييب الوحدة تراثيًّا وربطها بتشتّت الآراء والتأويلات وانتقائيتها بنزعة منه لـ« تأويل أحادي للقرآن »؟!

فأمّا عن الإشكال الأول، فإنّ فضل الرحمن الذي يعي تمامًا كون تأويليته تقوم في حركتها الأولىٰ علىٰ أساس إمكان الوصول لفهم موضوعي لمرتكزات القرآن بكلّ ما يحيط بهذه العملية من صعوبات تفترضها خطوات منهجيته « التاريخية ـ المفهومية » كما سنوضح، يستعيد ذلك الخلاف المطروح علىٰ ساحة التأويليات المعاصرة حول الموضوعية، وهو خلاف يمثّل طَرَفَيْه الأقصىٰ، بيتي الهرمنيوطقي الأمريكي أحد أهم أقطاب « الهرمنيوطيقا المنهجية »، وجادمر الهرمنيوطيقي الألماني الشهير أحد أهم أقطاب « الهرمنيوطيقا الفلسفية »، فبينما يرىٰ بيتي أن هدف التأويل هو الوصول في حركة ارتدادية لما كان يقصده « عقل » قائل النصّ حين كتب نَصّه، فإنّ جادمر على العكس، يرىٰ أنّ هذا الأمر مستحيل، ليس فقط بسبب فعالية « التاريخ » الذي يُؤثِّر في موضوع البحث أو النصّ المقروء، ولكن

بسبب حتمية وجود التحديد المُسبَق للوعي في عقل القارئ نفسه، وهو تحديد ينطلق من «التاريخ الذي يُشَكِّل قماشة كينونتي»، والذي ورغم أنّ الوعي به يرقىٰ بالوعي التاريخي من «وعي تاريخي عادي» إلىٰ «وعي تاريخي فعّال»، إلا أنه لا يجعلنا نفلت من تأثيره، فهذا «التاريخ المؤثر أو الفعَّال» يظلّ حاسمًا في إحداث هذه المسافة بين القارئ وبين النصّ وقائله وتاريخه «أي قماشة كينونته»، وحتىٰ مع طرح جادمر لفكرته عن الإنصات وعن انصهار آفاق القاريء والنصّ، إلا أنّ مؤلف (الحقيقة والمنهج) يظلّ ضدّ الحديث عن وصول موضوعي «علمي» لمعنىٰ مقصود عبر منهج مناسب، وهو ما يجعله على الضدّ تمامًا من طرح فضل الرحمن مالك عن ملامح تأويليته التي تقترب بهذا من بيتي.

لذا يحاول مالك ـ ومن أجل التأكيد علىٰ إمكان الوصول لفهم موضوعي مناسب لمرتكزات القرآن كخطوة أولىٰ من منهجيته والتي يتأسَّس عليها كلّ شيء انطلاقًا من نظرته عن تماسك النصّ كما أسلفنا وكما سنوضح تفصيلًا ـ أنْ يُبْرِز بدايةً عدم دقّة فكرة جادمر عن «حتمية التاريخ الفعّال» هذه، يقوم فضل بهذا عن طريق إثارة إشكال «الانقطاع في التقاليد»، فالتقاليد الثقافية الكبرىٰ، سواء في المسيحية أو في الإسلام علىٰ سبيل المثال، تشهد لحظات من الانقطاع يكون أبطالها أفرادًا يُحْدِثون انقطاعًا عبر قيامهم بحركة مزدوجة تجاه ماضيهم وحاضرهم، حيث ينطلقون من وضعية راهنة تثير استشكالات وانتقادات نحو تقاليدهم، ويعودون لتأسيس وضعية

جديدة تغير واقعهم وذواتهم والنظرة لتاريخهم الذي ينخرطون فيه والتاريخ الفعلي اللاحق عليهم؛ مما يجعل حديث جادمر عن أفراد وعيهم الذاتي يحدث داخل إطار «الحلقات المغلقة للحياة التاريخية»، وغياب لتلك القدرة على إدراك الماضي بقدرٍ ما من الموضوعية؛ هو أمر لا يقبله التاريخ ولا العقل وفقًا لمالك، «فإيجاد أجوبة واعية على الماضي تتضمّن حركتين لا يمكن تمييزهم؛ التيقن من الماضي...، وهو أمر ممكن شرط أن تتوفّر البداهة المطلوبة، والجواب نفسه، الذي يتحدد «لا بشكل مسبق» عن طريق الوضعية الراهنة التي يكون التاريخ الفعلي جزءًا منها، ولكن يأتي جهدي الواعي ونشاط وعيي الذاتي كذلك ليشكلَا جزءًا أساسيًّا منه»[١]، هذا الجزء الواعي هو ما يصنع ما يسميه فضل الرحمن «حيزًا عقلانيًّا» يتوسّط بين الحاضر والماضي، ويجعل حضور الوعي التاريخي ـ الذي لا يغيب تمامًا ـ ظاهرة ثانوية لا تقف ضدّ إمكان الوصول لمنهج كفؤ/ موضوعي لقراءة القرآن.

الإشكال الثاني الذي يثيره فضل الرحمن في مواجهة تأويليته الخاصّة ـ وهو مرتبط بالأول ـ، هو إشكال أحادية المعنىٰ، ففضل الرحمن ينتقد التأويليات التقليدية وتحديدًا التأويلية الفقهية، بسبب كثرة الخلافات وتشتّت الآراء، فَقِلّة النصوص الحاسمة واللجوء للقياس الذي هو تقنية مظنونة يؤدّي لتشعّب الآراء واختلافها المستمر[٢]، وهذا شيء يَحِدُّ منه

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٢١، ٢٢.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٤٢.

اكتشاف الوحدة القرآنية التي يقترحها مالك في مواجهة هذا التشتّت، لكن هذا ـ كما يؤكد ـ لا يعني وجود تأويل أحادي، وهذا لأن الخطوة الأولىٰ من تأويلية فضل الرحمن والتي تقوم بتحديد مرتكزات القرآن، هي خطوة تأويلية من الأساس، فهذا التحديد هو بمثابة خطاطة أوّلية لفهم القرآن، لكنه بالطبع ليس تأويلًا وحيدًا ولا يمتلك في ذاته أية إطلاقية[١]. لكن محاولة تأسيس منهجية تتوخّى الوحدة كأساس لها، ومحاولة الاقتراب من هذه الوحدة هو ـ كما يصرّ مالك ـ أمر يُقَلِّل من التأويلات المُتعسِّفة ويستبعدها، في تصوّر ربما قريب من تصوّر أمبرتو إيكو عن أنه إن لم يكن بالإمكان الوصول للتأويل المطابق فيمكن دفع الكثير من التأويلات الزائفة أو الرديئة[٢]؛ بَحْثَ مالك عن الوحدة القرآنية هو تقنيته الخاصة لدفع الكثير من التأويلات الزائفة، وللتقليل أكثر من حضور هذه التأويلات فإنّ مالك يتحدّث كذلك عن «تأويلية جماعية» ربما، ليس فقط بمعنىٰ وجود طواقم

---

(١) من أهم دارسي القرآن المعاصرين والذين رفضوا كذلك التعدّدية التأويلية الكلاسيكية وتعدّدية المعنى القرآني من ورائها، لكن تمسّكوا بأحادية المعنى القرآني؛ هو العلامة الهندي عبد الحميد الفراهي، كما ظهر في كتابه: (دلائل النظام)، والذي اعتبر أن أحد مسببات تغييب النظر التقليدي للوحدة القرآنية هو الولع بتكثير التأويلات والتفرّق المذهبي المفضي للانتقائية. انظر: دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، المطبعة الحميدية، ١٣٨٨، ١٩٦٨، ص٢٥.

(٢) التأويل بين السميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤، ص٦٢، ٦٣.

عمل لإجراء هذه التأويلية، بل كذلك بمعنىٰ إثارة نقاشات بين المفسّرين حول افتراضاتهم وأطروحاتهم، ثم نقاشات جماعية تمنح القدرة للجماعة كلّها علىٰ قبول بعض التأويلات ورفض بعضها. فكلّ هذه التقنيات ضمن تأويلية فضل الرحمن تعمل علىٰ ما يمكن تسميته استعارة من يوسف سنغاري بـ«تقليص نسبة الذاتية» في القراءة؛ للاقتراب أكثر من «الفهم الموضوعي» للقرآن، وهذه التأويلية بهذه السمات والاقتراحات هي التي تستطيع التخلّص ـ وفقًا لمالك ـ من تلك الدائرة الجهنميّة ـ حسب وصفه ـ دائرة تكرار التساؤل الذي لا ينتهي عن نقطة البدء في الإصلاح[١].

تبدو هذه «التأويلية الجماعية» في حديث مالك عن أن إنجاز تأويليته «مزدوجة الحركة» هي مهمة يشترك فيها المؤرّخون وعلماء الاجتماع وعلماء الأخلاق، فالمؤرِّخون يُحدِّدون الوضعية التاريخية الراهنة، وعلماء الاجتماع يُحدِّدون عناصر هذه الوضعية التي نحياها وكيفية تغيير حاضرنا بقدرِ ما يبدو ذلك ضروريًّا، وعلماء الأخلاق يحدّدون سُلّم أولويات جديد يجعلنا قادرين علىٰ توطيد القيم القرآنية توطيدًا جديدًا، أي إن دورهم هو «التوجيه الفعّال» أو «الهندسة الأخلاقية»[٢]، هذا يجعل تأويلية مالك المقترحة في حاجة لعمل جماعي بالفعل.

---

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٢١١، ٢١٢.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص١٧.

بهذا يكون فضل الرحمن قد أسَّس لمنطلقات تأويليته، «غياب الوحدة في التأويليات الكلاسيكية، أو وجودها لكن كوحدة مُقْحَمة على القرآن من خارجه»، «إمكان الوصول لفهم مقصد القرآن/ وحدة النص القرآني/ مرتكزات العقلانية الأخلاقية الإسلامية»، «استبعاد ومحاصرة التأويلات السيئة والذاتية والمُتَعَسِّفة التي تُشوِّش على النصّ القرآني وعلى إنجاز تأويلية فعَّالة له تستعيد حيويته»، وهذا عبر «البحث عن الوحدة القرآنية، وتفعيل نوع من التأويلية الجماعية». وحدَّد هدف تأويليته هذه بإعادة الفعالية والحيوية للنصّ القرآني في حياة المسلم المعاصر بشكلٍ يتجاوز الدائرة الجهنمية للتجاور والتساكُن على مستوى الفكر والواقع.

ولم يُبْقِنَا فضل الرحمن مالك عن حدّ الافتراضات النظرية أو عند حدّ التأويل الجزئي والمشذَّر لعددٍ من الآيات، بل إنه قد كتب كتابًا كاملًا يتناول (المسائل الكبرى في القرآن الكريم)، مما يجعلنا قادرين أكثر على فهم الملامح الرئيسة لهذه التأويلية والأدوات المنهجية التي يتوسّلها مالك وحدود منظوره، عبر تتبّع تشغيله التطبيقي لمنهجيته هذه على القرآن وامتحان قدرتها على تحقيق رهاناته.

الخطوة الأساس؛ منهجية تحديد المسائل الكبرى في القرآن

أمّا عن الخطوة الأولى أو الحركة الأولى ذات الاتجاه الارتدادي في تأويلية فضل الرحمن مالك، والتي تتعلّق بالاتجاه نحو القرآن لاكتشاف

وحدته التي تُمثِّل الأساس لتأويليته ؛ فإنّ فضل الرحمن ـ كما قلنا ـ يعتبر أن الوحدة القرآنية تعني تأسُّس النظام التشريعي ـ الأخلاقي على النظام العقدي ؛ لذا فمع إصرار مالك على ضرورة تحليل التشريعات الإسلامية في ضوء تاريخيتها ، وفي ضوء كونها استجابة قرآنية على وضعيات خاصّة شهدها المجتمع القرشي ، تجعلنا نستطيع بقراءة تجريبية لهذه التشريعات[1] تجريدها من ملابساتها التاريخية والوصول لمبادئ عامة تُمثِّل المعقولية الإسلامية الناظمة للتشريعات ، **إلا أنّ هذا التجريد ليس كافيًا وحده للوصول للوحدة التي يتحدّث عنها كأساس لتأويليته ، بل لا بد مع هذا من السير في اتجاه كشف المرتكزات الرئيسة للنصّ القرآني ، من هنا فإنّنا نفهم تمامًا لماذا يشتغل فضل الرحمن في أكبر مساحة في خطابه على تحديد هذه المرتكزات ، باعتبارها مرتكزات عقدية ـ اجتماعية ، أو تكوينية ـ كما أسلفنا ـ للحياة الأخلاقية الإسلامية ، بدلًا من الوقوع في نفس الخطأ ـ الذي لا يقع فيه فقط الحداثيون ، وإنما الأصوليون كذلك كما يقول ـ وهو الانشغال بعلاج مسائل اجتماعية جزئية ـ كردّ فعل في أغلب الأحيان ـ عن الهدف الأهم وهو اكتشاف الوحدة القرآنية الناظمة للمبادئ العامة لكلّ هذه التفصيلات ، والتي تُمثِّل الركن الأساس في بلورة « تأويلية قرآنية أمينة وموثوقة دراسيًّا وعقليًّا »** .

ولكي يقوم فضل الرحمن بالوصول لهذه المرتكزات كأساس لتأويليته

---

(١) الإسلام وضرورة التحديث ، فضل الرحمن مالك ، ص٣٩ .

فإنه يلجأ لتشغيل ما يمكن اعتباره تقنية مزدوجة على القرآن، تقع «التاريخية» في قلبها، لكنها أشمل منها، حيث تجمع بين التحليل المفهومي لصلة التصوّرات القرآنية بالتصوّرات «الميتافيزيقية» الإبراهيمية من جهة، وبين التسييق التاريخي لهذه التصوّرات باستحضار «الوضعية التاريخية» التي يتنزل فيها القول القرآني من جهة أخرى، من أجل كشف وإبراز ما يمكن أن نُعَبِّر عنه بكونه «هيكلة» هذه التصوّرات الميتافيزيقية في مواجهة الواقع القرشي، فـ«إذا كانت الحقيقة الميتافيزيقية هي السبب الفعلي لتأكيدات... القرآن، إلا أن هناك بعدًا تاريخيًّا، يتعلّق الأمر بوثنية المشركين العرب الذين كانوا يدعون آلهة شتى وعبدوها دون الله، فالقرآن يدحض هذا الاعتقاد بهذا التأكيد»[(١)]، فـ«المسألة القرآنية الكبرى» هي مسألة ميتافيزيقية مُهَيْكَلَة في مواجهة الواقع القرشي، ومن هنا اعتبر فضل الرحمن أنّ الثلاث مقاربات الاستشراقية للقرآن «الكرونولوجية المهتمّة بترتيب القرآن وتحقيبه، والدراسات المهتمّة بالسياق التاريخي للنصّ، والدراسات السانكرونية والموضوعاتية» ـ ورغم أنّ الأخيرة فقط هي التي أعطت مضمون القرآن حقّ قدره وفقًا له ـ ، لها ضرورة حيوية في الوصول لفهم مقاصد القرآن[(٢)].

---

(١) المسائل الكبرى في القرآن، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعفيف، دار جداول، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٢٨.

(٢) المسائل الكبرى في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص١١.

ويصل مالك من خلال هذه التقنية (المفهومية ـ التاريخية) لوجود ثلاثة مرتكزات للقرآن، هي «الله ـ التوحيد»، و«الوحي»، و«الحساب» أو «البعث»، وكونهم مرتكزًا قرآنيًّا ينبع من مركزيتهم في الرؤية (الميتافيزيقية) الإبراهيمية من جهة، ومن جهة أخرىٰ لكون هذه المساحات الثلاثة هي تحديدًا ما رفضه القرشيّون، مما جعل القرآن يُبْرِزهم، أو بالتعبير الذي اخترنا ليعيننا علىٰ فهم مراد مالك: «يهيكلهم» باستمرار لتأكيد انفصاله عن النظام العقدي الجاهلي، هذا الذي كان يحاول قراءة الإسلام من خلال نظامه هو العقدي فيحيل عبر فعالية ما يسميه إسمان «إمكانية الترجمة» الوحي لكهانة والتوحيد لشرك[1]، فكان لا بد للإسلام من تأكيد انفصاله عن هذه الرؤية

---

(١) كما يتّضح في أكثر من موضع، فإنّ فضل الرحمن مالك يميل إلىٰ «صحة قصة الغرانيق»، ويعتبر أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد تردّد وتنازل للقرشيين بالسماح بعبادة إلهتهم لجوار الله كنوع من «تسويات حول بعض المسائل الرئيسة» كان مدفوعًا إليها «في خضم جدلية جوانية يحياها محمد بين إرادة تقضي بتسوية وإرادة حاسمة وحازمة»، ونظنّ ودون الدخول في تفاصيل القراءة التاريخية للقصة، أنّ منهج فضل نفسه يعارض قبول هذه القصة علىٰ اعتبار أنها تنازل مقدّم للقرشيين، فالتوحيد كمبدأ قرآني لم يكن ممكنًا التراجع عنه في أيّ لحظة من مبدأ الدعوة لنهايتها، حيث هو ما يعطيها ماهيتها كالمفهوم المركز على الإطلاق، لكنه تهيكل في مواجهة الواقع القرشي وفي مقابل الوضعية القرشية الخاصّة التي كانت تواجه القرآن، فحين تم عرض هذا المبدأ المركز «التوحيد» حاول القرشيون وانطلاقًا مما يسميه إسمان بمبدأ «إمكان الترجمة» المُميِّز للديانة الشركية، والذي يعطيها القدرة علىٰ دمج الآلهة في منظومتها الدينية = استيعاب الإله الجديد في منظومتهم دون تغيير حاسم فيها، وهنا تحديدًا جاء=

بفعالية كونه «دين مضاد»[١].

هذه التقنية بازدواجيتها لا تمنح فضل الرحمن القدرة علىٰ تحديد

= رفض القرآن حاسمًا لتأكيد وإبراز مقصوده المُحَدَّد بالتوحيد كإفراد الإله المستحقّ بالعبادة وحده، بوصف هذه الآلهة بكونها مجرّد أسماء فارغة، وأن الله هو وحده الإله الحقّ، مما يعني نفي «إمكانية الترجمة»؛ لذا فربما التحليل الأدقّ لهذه القصة ـ وهو كما يقول جعيط ـ أن القرشيّين هم من عرضوا مساومةً لا النبي، وأنّ القرآن جاء حاسمًا تجاه هذه المساومة، انطلاقًا من مركزية التوحيد بمعناه الإبراهيمي، أي وجود إله واحد حقّ، فأبرز القرآن سمات توحيدِه الخاصّ هذه عبر إلغاء «إمكانية الترجمة»، معلنًا أنّ الله لا سَمِيّ له ولا كفؤ له وهو محيط وواحد بلا تجزئة أو انقسام أو إمكان الذوبان في إله آخر أو أنْ يُعْبَدَ إلىٰ جواره أحد. انظر: الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٣٠. وانظر: التميز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ص٢٧، ٢٨. وانظر: في السيرة النبوية ـ ٢ ـ (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٢٨٠، وربما من المفيد الاطلاع على الفصل كاملًا والمعنون بـ«قصة الغرانيق وضبط مسار الأحداث».

(١) من الممكن هنا الاستعانة بمفهوم «الدّين المضاد» كمفهوم مميز للديانات التوحيدية وفقًا ليان إسمان، والذي يعني أنّ الديانات التوحيدية تقوم بالأساس على النفي وتأكيد التمايز عن غيرها من الديانات، علىٰ عكس الديانات الأخرى التي تقبل «الترجمة» مع ديانات أخرىٰ، وسبب قيام التوحيدية علىٰ رفض إمكان الترجمة، هو تأكيدها علىٰ تعالي وشمول الإله، وكونه هو الحق البائن والمبين، مما يجعل كلّ محاولة لعرض تصوّرات جزئية حوله، واستيعابه فيها بمنطق «الترجمة»، هي عملية تشويه وحجب لتعاليه وتفتيت لإحاطته، حيث يَنِدّ دومًا عن كلّ حصر أو تجزئة أو حلول أو سمي. التميز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ص٢٧ ـ ٣٠.

مرتكزات القرآن الثلاثة «الله، الوحي، البعث» فحسب، بل كذلك تمنحه أفضلية كبيرة في القدرة على تحديد وتركيب هذا المفاهيم المركزية نفسها، وكيف تكون هي نفسها «حقولًا مفاهيمية» بسبب فعل التهيكل هذا ـ وهو أمر مهمّ للغاية لتقنية فضل كما سيتضح ـ، فمفهوم «الله» على سبيل المثال ليس مجرّد مفهوم بسيط، بل هو ـ وكما يُعبِّر مالك ـ «مفهوم تركيبي من عدّة مفاهيم، يُعَدّ التوحيد حجر الزاوية فيها، وكلّ المفاهيم الأخرى عن الله متفرّعة عنه ومنضوية تحته»(١)، بل إنّ هذه المفاهيم الأخرى في حقيقة الأمر هي التي تفصل «توحيدية» الإسلام عن توحيديات أخرى، والتي كان القرآن يقابلها؛ فالتوحيد الإسلامي يجمع بين مفاهيم «توحيد المفارقة»، أو بلغة فضل الرحمن: «التفاوت الجوهري بين الله ومخلوقاته»(٢)، والذي يميِّز التوحيد الإبراهيمي عن الواحدية وتأليه الطبيعة، و«توحيد التصريف» والذي يميّزه عن ديانات مثل الزرادشتية(٣)، الديانات (الثنوية المعتدلة) و(الثنوية الجذرية) مثلًا، والتي هي مُوحِّدة في العبادة وفي الأصل وفي المآل(٤)، لكنها ترى تاريخَ العالم محكومًا بصراع إله الشّر وإله الخير، و«توحيد العبادة» والذي يميّزه عن ديانات تُوَحِّد الخالق لكن لا تُفرِده

(١) المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص٨.

(٢) المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص١٤٥.

(٣) المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص٢٤٣، ٢٤٤.

(٤) فراس السواح، الشيطان والرحمن، منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٠، ص١٢.

بالعبادة مثل الديانة الجاهلية (التوحيدية الوثنية)[١]، لذا فنحن نجد مركزة كبيرة لمفاهيم «توحيد التصريف» و«توحيد البيان» و«توحيد العبادة» في القرآن، وهذا لأن هذه المفاهيم هي أساس خلافٍ مع المعتقدات التي تمثّل الوضعية التاريخية للقرآن، بل إنّ فضل الرحمن يُعَالِق كذلك (الوحي) و(الآخرة) مفهوميًّا بـ(الله)، من حيث هما تَجَلٍّ لرحمة الله بالإنسان. وهذا يعطي لتقنية فضل الرحمن (المفهومية ـ التاريخية) مزية كبيرة وفعالية في تحديد المرتكزات كما في بيان تركيبها وصلاتها، والأهم في بيان صلتها بالإنسان كمفاهيم (عقديّة ـ أخلاقية ـ تشريعية) كأساس لتأويليته.

لكن فضل الرحمن لا يتوقّف في كتابه عند تقديم تقنية منهجية تتيح له تحديد هذه المرتكزات فحسب، ولا بيان تعقّد وتركيب كلّ مفهوم نتيجة تهيكله في مواجهة النظام العقدي ـ الاجتماعي ـ التشريعي الجاهلي، بل كذلك يقوم فضل الرحمن بربط مفاهيم أخرىٰ أقلّ مركزية بهذه المفاهيم المركزية حتىٰ يستطيع فهم القول القرآني فيها انطلاقًا من «خصوصية المنطق

---

(١) يرى الحاج سالم أن الديانة الجاهلية هي «توحيد من نوع الهينوثييزم»، وهي نوع معين من التوحيد، يتم فيه الإيمان بإله أعلىٰ خالق ومدبر، مع الإيمان بآلهة أخرىٰ، ويوجد فيه إلىٰ جانب الآلهة الصغيرة للقبائل العربية، ثالوث نجمي رئيسي هو الشمس والقمر والزهرة، لم تكن المعبودات العربية القبلية ـ مثل اللات ومناة والعزّىٰ ـ سوىٰ تنويعات ترمز له. من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، محمد الحاج سالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٤، ص٣٥٧.

القرآني ذاته »، وابتعادًا عن الوقوع في أي إسقاط كأحد الرهانات الأساس لتأويليته « كتأويلية أمينة للقرآن ».

ففضل الرحمن مثلًا حين يدرس مسألة « الطبيعة » في القرآن، فإنه يتناولها باعتبارها مسألة متعالقة بقضية الحساب الأخروي كمسألة عقدية ـ أخلاقية كبرىٰ ومركزية، فالحديث القرآني حول تدمير الطبيعة، والذي يتجلّىٰ بصورة كبيرة في السور الأولىٰ « ذات الطابع الأبوكاليبسي » المُركِّز علىٰ اندثار العالم وقُرب الآخرة كما يقول جعيط[1]؛ ليس حديثًا عن انتظامها أو عدم انتظامها، « فمفاهيم انتظام الطبيعة واستقلالها من جهة، ولا مطلقيتها من جهة ثانية؛ لا تظهر في القرآن علىٰ وجه الحصر، بل والأهم أنها لا تظهر بارتباط مع الاعتقاد في المعجزات »، لكن من أجل « إثبات قابلية الطبيعة للتدمير وإثبات إمكان خلقها من جديد من أجل المساءلة الأخيرة للإنسان »[2].

هذا التحديد مهمّ جدًّا، حيث يتيح لفضل الرحمن دراسةَ الطبيعة في القرآن دون إسقاط لأي إشكالات من خارج القرآن عليه، مثل إشكال انتظام الطبيعة واستقلال قانونها، وهو الإشكال الذي يحتلّ موقعًا مركزيًّا في

---

(١) في السيرة النبوية ـ ٢ ـ (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٦٧.

(٢) المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص١٦٨.

الإبستمولوجي الحديث الذي ينطلق من مُسَلّمة انتظام الطبيعة كأساس للعلم التجريبي الاستقرائي، والذي يتكرّر كثيرًا إسقاطه على القرآن بسؤاله عن الطيبيعة في ضوء ثنائيات الانتظام/ اللاانتظام، القانون/ اللاقانون، دون السؤال عن المجال الذي يتناول فيه القرآن نفسُه قضيةَ الطبيعة كمُحَدِّد أوّلي لطرح السؤال، كما تتيح له أيضًا إبراز كيفية كون «الطبيعة» في القرآن هي عمقها مسألة أخلاقية من حيث ارتباطها بالآخرة كمفهوم عقدي ـ أخلاقي ـ تشريعي.

وقد اعتمد فضل الرحمن مالك بصورة كبيرة في بلورته منهجيته تلك لاستخراج المسائل القرآنية الكبرىٰ على الياباني إيزوتسو(١)، والذي مثّل كتابه: (الله والإنسان في القرآن) أحد أبرز الكتابات في هذه الفترة حول القرآن، باقتراح منهج بنيوي دلالي لقراءة المفاهيم القرآنية والوقوف علىٰ دلالاتها المرتبطة بسطحها الدلالي الخاصّ المتميز عن «السطح الدلالي

(١) أشار فضل الرحمن في (المسائل الكبرىٰ) إلىٰ أهمية عمل إيزوتسو، ونصح بقراءاته رغم خلافه معه في بعض المسائل، وكان فضل الرحمن قد كتب دراسة أو مراجعة لكتاب إيزوتسو، وهي منشورة في الترجمة العربية لكتاب إيزوتسو، تحدّث فيها عن بعض اعتراضاته هذه علىٰ إيزوتسو، وربما أهمّها هي حديثة عن أهمية استخدام المنهج التاريخي، وفعالية التنبّه للسياق التاريخي القرشي في التعامل مع المفاهيم الإسلامية بصورة تتفوّق كثيرًا على المنهج الدلالي. انظر: الله والإنسان في القرآن، توشيهيكو إيزوتسو، ص٢٣. وانظر: المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص١٩.

الجاهلي » السابق و« السطح الدلالي الكلامي » اللاحق، والكفاءة الكبيرة لهذه المنهجية في إبراز الشبكات الدلالية القرآنية التي تمنح مفاهيمه دلالتها الخاصّة.

استفاد المفكر الباكستاني كثيرًا من عمل إيزوتسو، سواء في بلورته تقنية تحديد المرتكزات، أو ـ والأهم ـ في تمكينه عبر فكرة « الحقل المفاهيمي » و« المجال الدلالي » و« المعنى الأساسي والعلاقي للمفهوم » في كشف العلاقة بين هذه المرتكزات « المسائل الكبرىٰ »، وفي معالقة الإشكالات الطارئة بهذه المفاهيم المركزية « المسائل الكبرىٰ » دون أن يمارس الإسقاط كما ذكرنا، والأهم في ربط هذه المسائل بالإنسان لإبرازها كمفاهيم عقدية ـ اجتماعية.

إلا أننا نستطيع القول: إنّ استفادة مالك من إيزوتسو هي ذاتها قد قدّمت الكثير لتقنيات إيزوتسو(١)، من حيث هي تطوير وتحريك لها، فعمل فضل الرحمن على القرآن وتحديد مفاهيمه المركزية يمتاز عن عمل إيزوتسو في

(١) من الميزات الرئيسة لاشتغال إيزوتسو هو اشتغاله علىٰ كلّ مفهوم من هذه المفاهيم بتأكيده علىٰ وجود نوعين من الدلالة: دلالة يأخذها المفهوم من معناه الأساس، وأخرىٰ من معناه العلاقي المرتبط بموقعه في حقل مفاهيمي ما، وبالتالي تصبح عملية تحديد الحقول المفاهيمية وتحديد علائق المفاهيم ببعضها مسألة حاسمة وأساسية في عمل إيزوتسو على القرآن. الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية، توشيهيكو إيزوتسو، ص٧٢، ٧٣.

كونه يشتغل لا على مفاهيم مختارة بتقنية غير واضحة كما هو الحال مع اللساني الياباني[١]، بل يشتغل على مفاهيم عقدية مختارة انطلاقًا من تقنيته المزدوجة التي أسلفنا الحديث عنها، والتي هي تطعيم «مفاهيمي - تاريخي» لمنهجية إيزوتسو الدلالية، مما يعطي لمفاهيمه ثقلًا أكبر حين تُدْرَس كمفاهيم مركزية أو مسائل كبرى في القرآن، وهذا امتياز منحه عمل فضل الرحمن لتقنية إيزوتسو؛ حيث نقلها من حقلها اللساني لحقل تأويلي أكثر ثراءً.

ومن أجل إبراز أكبر لهذه التقنية المطوَّرة لفضل الرحمن وتشغيله لها في كشف المسائل القرآنية الكبرى، وكشف صلاتها كحقول مفاهيمية؛ سنتناول هنا مفهومًا من أهم المفاهيم التي تناولَهَا فضل الرحمن في كتابه، وربما أكثرها قدرة على بيان مقصوده بالتماسك العقائدي - الأخلاقي للنصّ القرآني، وهو مفهوم «الآخرة»؛ لنبرز كيف يصل إليه فضل الرحمن ويحدِّده كمسألة كبرى؟ وكيف يراه مفهومًا أخلاقيًّا، فيربط به - عبر الاستفادة من

(١) يشير إيزوتسو أن اختياره الكلمات المفتاحية في القرآن قد يتضمّن قدرًا من الاعتباطية، فمثلًا لفظة عرش وردت في أكثر من عشرة مواضع في القرآن ولها أهمية كبيرة في الكلام والتصوف الإسلامي، إلا إنها لا تمثّل مفهومًا محوريًّا في القرآن إلا بعد مناقشة، على عكس تصوّرات الله والكفر والهداية مثلًا، هذه الملحوظة توضّح محدودية المدخل الدلالي وحده في الوصول لمفاهيم القرآن المركزية. انظر: الله والإنسان في القرآن، توشيهيكو إيزوتسو، ص٥٣.

تقنيات إيزوتسو ـ مفاهيم مثل «التقوىٰ» و«العدل» و«المساواة»؟

الآخرة كمسألة قرآنية كبرىٰ، أو كمفهوم عقدي ـ أخلاقي:

تُعَدّ قضية الآخرة والحساب «مسألة كبرىٰ» في القرآن وفقًا لفضل الرحمن مالك، من حيث هي مسألة حاسمة في التوحيد الإبراهيمي من جهة «التصورات الميتافيزيقية»، ومن حيث هي مسألة مركزية في البيئة الجاهلية التي واجهها القرآن بعقائده وتشريعاته من جهة أخرىٰ «السياق التاريخي»، هذه البيئة التي كانت ترفض تمامًا الإيمان بوجود حياة أخرىٰ خلف هذه الحياة، وهو ما يتضح في المفاهيم السائدة عندهم عن الموت كـ«ردىٰ» و«هلاك»، لا كـ«وفاة» كما في الإسلام(١)؛ لذا يرىٰ مالك أنّ هذه المسألة ربما كانت من تلك المسائل التي نازع فيها القرشيّون النبيّ ﷺ وطلبوا منه التخلي عنها في مقابل أن يؤمنوا له ويدخلوا في دينه «كما فعلوا في التوحيد

(١) في كتابها: (الموت وطقوسه) تورِد رجاء سلامة رأيًا لافتًا عن كون مفردة «الوفاة» هي مفردة قرآنية لم توجد إلا مع القرآن، كذلك ما يماثلها كـ«لقاء الله»، «الجود بالنفس إلىٰ الله»، «اللحاق بالرفيق»، «الرجوع إلى الله»، وهذا لا شك يرتبط بتغيّر في مفهوم الموت في الإسلام عنه في الجاهلية، حيث لم يَعُد مجرّد مفارقة الروح للبدن، بل أصبح عودة ورجعىٰ، نتيجة اختلاف المنظور العقدي الإسلامي عن المنظور العقدي الجاهلي في تصوّره للروح كما يقول محمد عبد السلام. انظر: الموت وطقوسه من خلال صحيحي البخاري ومسلم، رجاء بنسلامة، دار رؤية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩، ص٦٢، ٧١.

وفي النبوّة»[١] ـ المرتكزين الآخرين في المرتكزات الثلاثة القرآنية عند مالك كما ذكرنا ـ .

وفضل الرحمن حين ينظر لهذه المسألة فإنّه ينظر إليها كأساس لنظام أخلاقي، فكما قلنا فإن مالك يعتبر أنّ الله هو الناظم لتجربة هي سلوكية وأخلاقية في الأخير، «فرسالة محمد النبويّة توجَّهَت نحو التحسين الأخلاقي لوضعية الإنسان بالمعنى الملموس والجماعي للكلمة»[٢]، وإن الإيمان باليوم الآخر هو والدعوة لعدالة اجتماعية جوهر لتلك التجربة التي خاضها محمد. لكن كيف تكون الآخرة أساسًا لنظامٍ أخلاقيّ في نظر فضل الرحمن مالك؟ أو لو عَبَّرنا بما يناسب تأويليته، فسنقول: كيف تكون «الآخرة» كـ«مسألة قرآنية كبرىٰ» نواةً لحقل مفاهيمي ـ سلوكي/ عقدي ـ أخلاقي ـ تشريعي؟

إن الآخرة ـ وفقًا لمالك ـ هي تصوّر يُحتِّم على الإنسان النظر للحياة باعتبارها مُنتهيَة في أحد مستوياتها، لكنها في مستوىٰ آخر باقية، فلها غاية هي الآخرة، مما يعني أنّ الدنيا المُدَانة في القرآن ليست تعبيرًا عن الحياة التي نعيشها أو عن العالم، وإنما تعبير عن النزعات المنحطة في الاكتفاء بهذا العالم وفي الانطلاق من دوافع الأنانية واللذّة، أما الأفعال التي تَتَعَالَىٰ علىٰ

---

(١) المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص٢٣٠.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص١٠.

هذه النزعات فإنها ورغم أنها تبدأ هنا والآن إلا أنها باقية وممتدّة، ويترتّب علىٰ هذا كون الإنسان ينشط للتعامل مع أفعاله الدنيوية مهما دَقَّت بجديّة تامّة، وأن يتعوَّد علىٰ ميزانها بميزان غير ميزان الذّهب والفضة، سواء علىٰ مستوى الظاهر أو علىٰ مستوى الباطن، فالآخرة ـ بما هي الغاية النهائية لأعمال هذا العالم ـ هي آخرة تنكشف فيها الأبصار، ويُبْصِر فيها الإنسان حقيقة الأمور، وتظهر فيها القيمة الحقّ لكلّ شيء، وتنجلي فيها الأسرار والبواطن؛ مما يجعل الإنسان في حياته لا يتهاون في الخروج على النظام الأخلاقي، وينشط أن يكون له في حياته هذه بصرٌ «حديدٌ» شبيه ببصر الآخرة يستطيع وزن حقيقة الأشياء.

ومن هنا يأتي مفهومٌ قرآني شديد الأهمية والمركزية، يترتّب ويتعالق بـ«الآخرة»، حيث يصير كـ«مفهوم مَعْبَر» ـ إن جاز لنا التعبير ـ يتركَّز فيه تحوُّل المفهوم العقدي إلىٰ مفهوم ناظم للأخلاق في الإسلام، أي مفهوم «التقوىٰ»، فالتقوىٰ هي بصيرة الإنسان بأفعاله ظاهرًا وباطنًا، ومصباح يُفَرِّق به بين الخطأ والصواب، وهو حساسية تزداد بممارستها[١]، حتىٰ يصل الإنسان من الانتباه لأفعاله والتدقيق فيها إلىٰ مستوىٰ يمكن التعبير عنه بأنه مستوىٰ «آخري»، أي شبيه بتلك اللحظة في الآخرة التي تنكشف للإنسان فيها حقيقة الأمور ومقدارها الحقّ، والتي تنكشف فيها حقيقةُ المرء

---

(١) المسائل الكبرىٰ في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص٢٣٧.

المخفيّة، فالإيمان بالآخرة بهذا يكون ناظمًا للنظام الأخلاقي والسلوكي في أدقّ مستوياته عبر طرحها لمفهوم «مَعْبَر» أساس هو مفهوم «التقوىٰ».

كذلك يرتبط مفهوم الآخرة من ناحية أخرىٰ ـ كما قلنا فالمفهوم حقل مفاهيم ـ بمفهوم العدل كقيمة يُطَالِب القرآن المسلمين بتوخّيها دومًا حتىٰ مع من يكرهون، **وهذا المفهوم «مفهوم العدل» ينطرح عبر الآخرة، من حيث الآخرة هي التجلي الأشمل للعدل ولحسم الخلافات وإعطاء الحقوق، فهي لحظة تكريس أخلاقية الكون في مجمله، فرغم أنّ هذا العالم لا ينتهي دومًا للعدل كمبدأ أعلىٰ للأخلاقية الإسلامية، إلا أنّ العدالة الإلهية قادمة لا محالة، وهذا ما يُبَرِّر الفعل الأخلاقي البشري المحقِّق للعدل، حيث هو التناغم مع النظام الأخلاقي الساري في الكون والمتحقّق حتمًا.**

وبالتالي فإنّ هذا التصوّر العقدي في وجود آخرة وبعث وحساب نفسي وجسماني[1] ليس مجرّد مسألة تصوّرية تتعلّق بآخر هذا العالم، أو كما

(١) يقيم فضل الرحمن حجاجه علىٰ مسألة البعث الجسدي في مواجهة الآراء الفلسفية الإسلامية النافية له مثل فلسفة ابن سينا ـ المتخصّص فيها فضل الرحمن ـ علىٰ أساس كون مفهوم النفس في الاستخدام القرآني يشمل الروح والجسد كليهما، و«الشخص» و«داخلية الشخص»، فليس ثمة هذا الانفصال بين الجسد والروح والذي تبلور لاحقًا في الفلسفة، فهو هنا يفرّق بين المفهوم في كلّ سطح دلالي بتعبيرات إيزوتسو؛ السطح الدلالي القرآني، والسطح الدلالي الفلسفي. انظر: المسائل الكبرىٰ في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ص٢٢٤.

يقال أحيانًا: تصور يصرف عن هذا العالم، بل إنه وعلى العكس من ذلك مُوَجَّه تمامًا نحو هذا العالم لتغييره وتأسيس أخلاقية هي الناظم الوحيد له على مستوى الفرد والمجتمع. وهو حقل مفاهيمي، حيث تدور في مجاله مفاهيم «المسؤولية» و«التقوى» و«جدية الحياة» و«العدل» كمفاهيم تَعْبُر وتَشِعّ في الأخلاقية الإنسانية التي يريد الإسلام تحقيقها.

هذا التأسُّس للقضايا الأخلاقية والسلوكية والاجتماعية على المفاهيم العقدية التي تصير بهذا حقولًا مفاهيمية تتعالَق بها المفاهيم التشريعية وتنطلق من إشعاعها وتدور في مجالها، هو الذي يفسّر ـ وفقًا لفضل الرحمن ـ تَواكُب هذه التشريعات مع تكريس التصوّرات العقدية منذ انطلاقة القرآن الأولى، فالقرآن تَبَنَّى تحريم الربا وإدانة الكنز وتحرير العبيد منذ لحظاته الأولى في مكة، مما يعني أنّ المساواة وخلق مجتمع متساوي مؤاخى ورفع الظلم عن الفئات التي كان يظلمها النظام التشريعي الجاهلي، هي مبادئ تعمل في بنية التشريع القرآني ذاته، وتكشف «عن ما هو عقلاني ومعقول خلف وصاياه وتشريعاته وتعليقاته»[١].

بَعْدَ تحديد المسائل الكبرى

يُعَدّ تحديد المسائل الكبرى القرآنية ـ كما ذكرنا ـ الخطوةَ الأساس في

---

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٣٣.

تقنية فضل الرحمن مالك التأويلية، وهي الخطوة الأولى والأهم في تأويليته «مزدوجة الحركة»، لكنها لا تُحَقِّق وحدها إمكان الوصول للمبادئ العامة للتشريع الإسلامي، فهذا الوصول لهذه المبادئ يتطلّب بالإضافة لهذا الاشتغال على المعتقد كمفهوم تكويني عقدي ـ أخلاقي؛ الاشتغال على التشريعات/ الوصايا القرآنية الاجتماعية ذاتها، لكن هذا الاشتغال لا يتم عبر قراءة حرفيّة لغويّة لهذه التشريعات، بل عبر مجادلة هذه التشريعات بالسياق التاريخي لنزولها من أجل الوصول لتحديد أهدافها الناظمة، فالقرآن وثيقة أخلاقية وليس وثيقة قانونية كما يؤكّد فضل الرحمن[١].

في هذا السياق يَذْكُرُ فضل الرحمن أنه سيكون من العبث الكبير التعامل حرفيًّا مع أمر القرآن بتحرير الرقاب على اعتباره تكريسًا لنظام العبيد، حيث يكتسب المرء جدارته الأخلاقية عبر التحرير الدوري للعبيد مما يُحتِّم وجود هذه المؤسسة! والخروج من حرفية كهذه يأباها أيّ عقل حسّاس تأتي من الانتباه لهذه المجادلة بين التشريعات والسياق التاريخي للوصول إلى المبادئ الناظمة، والاشتغال بها على مساحات أخرى مثل إدخال النساء في فئات الوارثين، ومثل التنبيه على عدم جدوى الوراثة عبر القرابة[٢]، فالتأكيد على سياق التشريع القرآني التاريخي حاسمٌ تمامًا في الوصول لهذه المبادئ الناظمة.

(١) الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٨٩.

(٢) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٣٣.

لكن هنا نقطة مهمّة لا بد من التأكيد عليها، وهي أنّ هذه المجادلة لا بد أن تتم دومًا بالإضافة للعمل السابق على المفاهيم العقدية ـ التشريعية كمجالات مفاهيمية تُمَثِّل نواة لمفاهيم تشريعية واجتماعية، **أي إنّ ثمة هنا اشتغالًا مزدوجًا بين العمل على مستوى المفاهيم العقدية والسير منها إلى التشريعات، والعمل العكسي من التشريعات وإلى المبادئ الناظمة**، وهذا لأن فضل الرحمن لا يأمن كثيرًا لما يعتبره «فوضى أسباب النزول» كمصدر لكشف مبرّرات التشريع القرآني، فيرى أنّ الأجيال الأولى ربما لم تهتم كثيرًا للتسجيل الحرفي لسبب كلّ آية وللواقعة التي تسببت في نزول تشريع ما؛ لذا فربما كانت هذه الأسباب التي تُذْكر كأسباب نزول هي تفسيرات وتخمينات من اللاحقين[١]، مما يجعل الأمن لها ليس كبيرًا، لكنه في ذات

---

(١) وجود مرويّات النزول في مدونة التفسير يَشِي بأنّ الحيثية التي يجب أن يُنْظر إلى هذه المرويات من خلالها هي ارتباطها بالعملية التفسيرية، وهو ما أشار إليه بعضُ الكُتَّاب حيث بيَّنوا أنّ الغرض من هذه المرويات هو غرض تفسيري لتقرير المعاني وليس لقصر النصّ على سببية النزول بفهمنا المعاصر لهذه السببية، وبالتالي فإنّ هذه الرؤية لفضل الرحمن مالك هي رؤية ناتجة من عدم تصوّر دلالة «مرويات النزول» في المدونة التفسيرية التقليدية بدقّة، وهو إشكالٌ شائعٌ في تناول القراءات الحداثية للأدوات التقليدية، ونجده في مسألة مرويات أسباب النزول بالتحديد عند معظم روّاد هذه القراءات، سواء من يرفض هذه المرويات باعتبارها ليست أسبابًا بالمعنى المعاصر، مثل أركون وفضل الرحمن، أو من يُثَمِّنها بوصفها أسبابًا بالمعنى المعاصر تدلّ على ارتباط النصّ بتاريخه او ارتهانه له مثل نصر أبو زيد، ففي الحالتين نجد ذات الإهدار للدلالة =

الوقت لا يرىٰ في هذا إشكالًا كبيرًا، حيث إن القرآن وإن كان لا يذكر السبب أو الواقعة الجزئية إلا إنه يُشِير مع هذا لمبرّرات تشريعه، فـ« في جزءٍ كبيرٍ منه، يحدّد وبكلّ وضوح، لماذا صير إلىٰ توجيه أمر من الأوامر ... »[1]، خصوصًا مع الانتباه لمفاهيمه ومسائله الكبرىٰ كمفاهيم عقدية ـ تشريعية، مما يساعد علىٰ بلورة هذه المبادئ العامة الناظمة للتشريعات الإسلامية، والتي سنعود بها ـ في الحركة الثانية من تأويلية فضل الرحمن ـ لواقعنا من أجل أن نستنبط منها حلولًا لمشكلات وضعيتنا الاجتماعية الخاصّة.

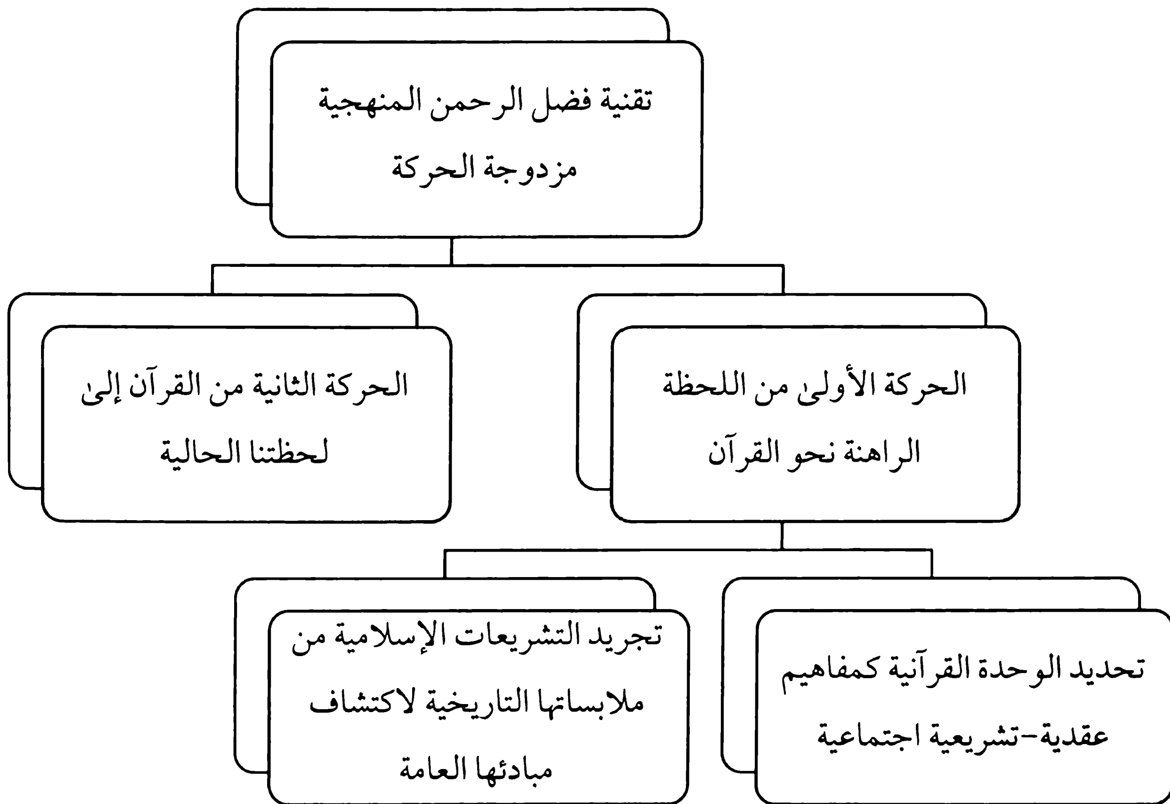
إذن فنحن أمام منهجية شديدة التركيب، فهي عبارة عن حركة مزدوجة من الوضعية الراهنة إلى القرآن ومن القرآن إلى الوضعية الراهنة. وفي الحركة الأولىٰ للبحث عن الوحدة القرآنية فإنها تستخدم تقنية مزدوجة « مفاهيمية ـ تاريخية » لتحديد المرتكزات، وفي كشف الوحدة وعلاقات المرتكزات تُطَوِّر منهجية إيزوتسو عن المجال الدلالي و« المعنى الأصلي » و« المعنىٰ العلاقي »، ثم تُدْخِل هذا التحديد لمرتكزات عقدية ـ أخلاقية تشريعية في إطار منهجية مزدوجة أدقّ؛ تنطلق من المفاهيم العقدية إلى التشريعات، ومن التشريعات الجزئية إلىٰ تحديد مبادئ القرآن العامّة الناظمة لعقلانيته

= التي تحملها « مرويات النزول » وعدم الاهتمام بتحريره بداية وتحميله ما لا يحتمله في واقع مدونة التفسير.

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن مالك، ص٣٢.

التشريعية . وفي الحركة الثانية ومن أجل تشخيص الوضعية الراهنة من أجل الوصول من المبادئ والمرتكزات التي تم التوصل لها في الحركة الأولىٰ إلىٰ حلول جزئية لهذه الوضعية ؛ يَفْتَرِض فضل الرحمن تضافر جهود علماء الاجتماع والتاريخ والأخلاق في إنجاز « تأويلية جماعية » .

ويمكننا توضيح هذا برسم مبسّط :



**   **   **

إنّ تأسيس فضل الرحمن لكلّ مرتكزات هذه التأويلية ولكلّ تفاصيلها المنهجية هو الطريق الذي رسمه من أجل الوصول لتأويلية وثيقة ومأمونة للنصّ القرآني تستطيع أن تكون أساس الخروج من مأزق التأويلات الإسقاطية[١]، لكن السؤال المطروح الآن وبعد عرض هذه التأويلية وملامحها المنهجية وتطبيقاتها في كتابات فضل الرحمن؛ هو بأيّ قدر تُمثِّل هذه التأويلية «حسنة التأسيس» و«التطبيق» بالفعل تأويلية وثيقة ومأمونة للقرآن وبعيدة عن أيّ إسقاط، كما هو رهان المفكّر الباكستاني؟

القرآن والإسلام وروحية الأخلاق، في حدود تأويلية فضل الرحمن مالك:

إنّ تركيز مالك على «الوصية الإلهية» مرتبط ـ وكما يرى كينيث كريج ـ

(١) ربما كان هذا التأسيس من فضل الرحمن لتأويليته وما تتسم به من شمول ودقّة هو السبب في كونها محلّ اهتمام الكثير من دارسي التأويليات الإسلامية المعاصرة، بل وكذلك من محاولي بلورة تأويليات معاصرة، حيث نجد أن تأويلية فضل الرحمن مالك من أهم أسس التأويليات النسوية المعاصرة، وقد اعتبرت آمنة ودود أن قراءتها للقرآن قائمة على تأويلية فضل الرحمن ومَدِينَة له، كذلك نجد بعض المهتمّين بالإصلاح في المسيحية يشيرون لأعمال فضل الرحمن مالك كنموذج ينبغي على هذه الإصلاحات الاحتذاء به، مثل دونالد بيري. انظر:

Donald Lee Berry, "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity, Islam and Modernity through the Writings of Islamic Modernist Fazlur Rahman, Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Press, 2003, p 2.

بـ« الواقع المعاصر الذي أصبح فيه الإنسان غير مهتم بالوصية، بل بالفعالية التي تتيحها له الأدوات التي بين يديه، والتي تجعله قادرًا علىٰ إحداث ما يريد، وتشعره بأن ما يحدث مرتبط بالتأثير لا بالالتزام »(١). لهذا فنحن نجد سيطرة كبيرة لهذا البعد الأخلاقي علىٰ مقاربة مالك للقرآن ـ والتي أسمتها ماري كاثرين جيسي بحقّ بـ« العقلانية الأخلاقية »(٢) ـ حتىٰ إن هذا الْبُعْد يتحوّل لمنظورٍ يُحَدِّد إطار التعامل مع القرآن ومفاهيمه ومرتكزاته من حيث هو وفقًا لمالك « الوثيقة التي تؤكِّد من بدايتها إلىٰ نهايتها، كلّ الجهود الأخلاقية الواجبة للعمل الإنساني الخلّاق »(٣)، مما يجعله عنده الوسيلة « لإنقاذ الإنسان المعاصر »، ونحن في هذا الجزء الأخير من تناولنا خطاب مالك نحاول أن نتساءل حول مدىٰ تأثير هذا المنظور الأخلاقي علىٰ تشكيل

---

(١) Kenneth Cragg, "Fazlur Rahman of Karachi and Chicago," in The Pen and The Faith: Eight. Modern Muslim Writers and the Qur'ān, London: George Allen &Unwin, 1985, 106.

(٢) Mary Catherine Jesse, "A Modern Muslim Intellectual: The Thought of Fazlur Rahman with Special Reference to Reason", M.A Dissertation, University of Regina, 1991.

(٣) بل إن أخلاقية القرآن تُعَدّ هي محك تثمين فضل الرحمن للمحاولات الإصلاحية قبل الحديثة، حيث إن أهم ما في هذه المحاولات هو كونها بتركيزها على الجانب الأخلاقي والاجتماعي وإقصائها للتصوّف أو تعديله، تُعَدّ أقرب للمعقولية الإسلامية والقرآنية وفقًا لفضل الرحمن، انظر: الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٣٢٧.

تأويلية فضل الرحمن وإعطائها ملامح منهجية خاصّة، كما نُسائل من خلال هذا المنظور تأويلية مالك ذاتها، فنتساءَل بأيّ حال كان هذا المنظور ذاته متوائمًا مع منطق القرآن الداخلي الذي يدافع عنه مالك طوال خطابه؟

فمبدئيًّا نحن نرى الأثر الواضح لهذا المنظور على الشكل الذي يتصوّر به فضل الرحمن مرتكزات الإسلام من جهة، وعلى المصدر الذي ينطلق منه لبحث مرتكزات الإسلام هذه من جهة أخرى، وهما جهتان متداخلتان، فمالك ينطلق في مقاربته من مطابقة ما بين «الإسلام» و«القرآن»، وهي مطابقة ليست بهذا القدر الذي يبدو من البداهة(١)، بالعكس، فقد تكون هذه

---

(١) هذا التعامل مع الأمر وكأنه بداهة نراه بوضوح في نصّ لنصر أبو زيد في تقديمه لكتابه (مفهوم النصّ)، حيث يقول في تبرير اختيار المنهج اللغوي، إن اختيار هذا المنهج ليس اختيارًا عشوائيًّا، «بل إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته، فموضوع الدرس هو الإسلام، ولا خلاف بين علماء الأمة على اختلاف مناهجهم قديمًا وحديثًا أن الإسلام يقوم على أصلين هما القرآن والسنة»، هذا التعامل في ظنّنا مستغرب تمامًا، فلا يوجد بالتأكيد أحدٌ يتّفق على عدم الاهتمام بمساحات الشعائر والسرد كمساحات أساس في درس «الإسلام»، وقد ناقشنا بعضًا من هذا في المقدمة وفي تناولنا لخطاب نصر أبو زيد، وإن كان لهذا التغييب لهذه المساحات عن بؤرة الاهتمام سواء قديمًا أو حديثًا ـ بالأخصّ حديثًا ـ أسباب يطول شرحها ويخرج بنا ربما عن موضوعنا، وقد حاولنا تناوله في ثلاثة مقالات سابقة، انظر: الشعائر الإسلامية في الدراسات المعاصرة، الشعائر الإسلامية في الكتابات التقليدية المعاصرة «الكتابات المقاصدية»، الحكيم الترمذي وعلم علل العبادات، طارق حجي، منشورة على موقع إضاءات. وانظر: مفهوم النصّ، نصر أبو زيد، ص٢٩.

المطابقة مُشْكِلَة للغاية، هذا لأن مرتكزات الإسلام تتّضح في الشعائر وفي القصص بقدرِ ما تتّضح في النصوص القرآنية العقدية والتشريعية، مما يجعل الاقتصار علىٰ هذه الأخيرة كمصدر وحيد لكشف مرتكزات الإسلام غير كُفء من الناحية المنهجية، بل لعلّنا نلاحظ هنا كيف أنّ عزل الشعائر والقصص عن كونهم مصدرًا رئيسًا لفهم الإسلام يعمل علىٰ إعادة تشكيل القرآن نفسه، حيث يفقد أبعاده السردية والشعائرية ويتحول إلىٰ «كتاب منطق» ـ منطق نظر وعمل بالنسبة لفضل الرحمن بالطبع ـ نبحث فيه عن قواعد ومبادئ عامة، ومفاهيم تتعالق وتترابط، ـ فهذه هي الصورة التي يتصوّر عليها فضل مرتكزات الإسلام «مفاهيم عقدية ـ تشريعية ومبادئ ناظمة لتجارب سلوكية» ـ، في تَنَاسٍ لطبيعة كونه «قولًا دينيًّا»، بما يعنيه هذا من انفتاح أصيل على الأبعاد الشعائرية والسردية التي تعطي القرآن سماته كذِكْر ونداء وحضور إلهي دائم عبر كلمة تتناول الحدود البشرية الجذرية «الإيمان، القدسي، الموت، العنف، السلطة، الجنس»، وتؤسِّس لعالم ديني خاصّ ينوجد فيه المؤمن عبر «التلاوة التعبدية» التي تُعَدّ استجابة للنداء وصلة بالكتاب السماوي الأصلي «الأركتيب/ أم الكتاب» وانخراطًا بكامل الشخصية في فضاء البيان الإلهي ـ كسمة مميزة للعالم التوحيدي كما أسلفنا في تناولنا خطاب أبو زيد ـ.

هذه الجوانب تَقِلّ وتخفت تمامًا حين يتم الاقتصار على التعامل مع القرآن كنظام لمسائل ومفاهيم عقدية ـ أخلاقية، حيث يتحوّل القرآن وما

يسرده من «موضوع إيمان» يخصّ كامل الشخصية «عقلًا وروحًا وإرادة» كما يُعبِّر تيليش، إلىٰ مسألة تخصّ المنطق وحده، ويمكن التعبير عن هذه الحصرية استعارة من رايتشيل فريدمان بأنها «تحديد (قصر) جوهر المعقولية في نصّ إيماني»، والذي يُعد ـ كما تقول ـ «مخاطرة أنطولوجية» بفرضها قيودًا علىٰ «كثافة المعنىٰ» في هذا النصّ، بذا فربما لا يكون تأويل القرآن من هذا المنظور المرتهن ـ والراهن القرآن ـ للأخلاق، وحيث يهدر بعض أبعاد النصّ ويحدّد معناه ويقصر دلالاته وأدواره؛ تأويلًا أمينًا كما يطالب فضل الرحمن!

وظنّنا أنّ الانتباه لهذه العلاقات والتي تغيّر تصوّرنا للقرآن، وكذلك الانتباه للشعائر والقصص ودورها كمساحات أساسية لفهم الإسلام، وتناولهم بالدرس؛ يفضي إلىٰ ما هو أهم وأكثر عمقًا وجذرية من استنباط نظام أخلاقي من مفاهيم عقدية أو من نصوص تشريعية كلية كما يريد فضل الرحمن، حيث يقوم بدلًا عن هذا بالكشف عن أخلاقية الكون الإسلامي أو «العالم الذي يؤسِّسه الإسلام»(١)، والمُتبدِّية في كلّ مساحاته، وهذا حتمًا

(١) كما يرىٰ إلياد فإنّ الأديان تقوم بإعادة تأسيس العالم، بنقله من العادية إلىٰ تقديس بعض مساحاته مكانيًا وزمانيًا كمساحات تجلٍّ للمقدّس، وهي عملية يقوم بها الدّين في كلّ أوجه بنيته «المعتقد ـ السرد ـ الشعائر»، وإن كان للشعائر في هذا التأسيس دومًا الدور الأكبر، وخصوصًا في صلاتها بالسرد، حيث الشعائر أو النظام الشعائري بتعبير أشمل، هي التي تقوم بتكريس الأزمنة والأمكنة المقدّسة والتي تحمل ملامح المقدّس الخاصّة=

يغيّر نظرتنا لعملية تثوير الإسلام حتىٰ في المسألة الأخلاقية ذاتها التي يهتم بها مالك، حيث لا يتم هذا التثوير فحسب بإعادة المرجعية للنصّ القرآني والنموذج النبوي التشريعي ثم تقديم تأويلية عقلانية أخلاقية للقرآن واستعادة لـ«السنّة الحية»[1]، كما يفترض فضل الرحمن مالك، بل بتقديم تأويلية للدّين في كلّ مساحاته، ومنها الشعائر التي هي وسيلة صرف قيم الإسلام في العالم اليومي والاجتماعي لاكتشاف طبيعة العالم الذي يؤسّسه[2].

= في كلّ دين، وتحدث هذا الانقطاع في عادية وتجانس الزمان والمكان، مما يجعل لها الدور الأكبر في تأسيس العالم الديني. انظر: المقدس والعادي، مرسيا إلياد، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، ٢٠٠٩، ص٦٠.

(١) يفرّق فضل الرحمن مالك بين السُّنّة الحية أو المعيشة وبين السُّنّة المدوّنة، فيعتبر أن الأولىٰ هي فعالية النبيّ كنموذج أخلاقي في الممارسة وفي تجسيد القيم الأخلاقية-التشريعية القرآنية، في حين تحيل السُّنّة المدونة لمجموعة الأحاديث المجموعة والمدونة في كتب الحديث. انظر: القرآن والتاريخانية، مدخل إلىٰ فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري، ترجمة: أحمد فاضل الهلايلي، جداول ـ مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٨٤.

(٢) تقوم الشعائر أو النظام الشعائري «الشعائر ـ الزمان المقدّس ـ المكان المقدّس ـ الأعياد» بمهمّة تحيين العوالم القدسية، لذا يعتبرها كايو «المقدّس معيشًا»، فهي التي تضمن للمعتقد أن يُجَسْدَن، أي أن ينطبع على الجسد كـ«جسد في العالم»، فيصرف قيم المقدّس المبثوثة في العبادات «الجسد اليومي الديني» أو «الجسد العبادي» في «الجسد اليومي الاجتماعي»، وبهذا «يكمل الشعائر المتصلة بالعبادات ويؤطرها بحركات =

ونحن نستطيع أن نضرب على الأقل مثالًا واحدًا على هذه الأهمية للعمل على الشعائر الإسلامية من أجل كشف مرتكزات الإسلام ومدى فعالية هذا في الجانب الأخلاقي الذي يُركِّز عليه فضل الرحمن، ويمكننا هنا الانطلاق من مسألة اشتغل عليها مالك بالفعل ألا وهي «الطبيعة» حتى لا نسير بعيدًا عن اشتغاله، وسنقوم بقراءتنا هذه لمسألة «الطبيعة» مستلهِمين منهجية إيزوتسو ومساحاتها الجديدة التي فتحها لها فضل الرحمن، محاوِلين الإضافة قليلًا، عبر نقل منهج (إيزوتسو ـ فضل الرحمن) لمساحة جديدة هي مساحة علم الأديان العام تساعدنا على إبراز الحدود المنطقية والعملية لتأويلية فضل الرحمن وتجاوزها.

فكما قلنا بالأعلى: فإنّ فضل يربط الطبيعة بمسألة «الحساب» كمسألة كبرى في القرآن، لكن دراسة الطبيعة في الإسلام تكشف عن ما هو أعمق من هذا، وعن موقع ربما أكثر حسمًا في بناء الإسلام لعالمه، فمبدئيًّا وحتى في مستوى القرآن، فإنه لا يمكننا اعتبار الطبيعة مرتبطة بمفهوم الحساب وحده إلا لو اقتصرنا على الظهور الأوّلي للطبيعة في القرآن، أي الآيات المكيّة الأولى «ذات الطابع الأبوكاليبسي»، في حين للطبيعة ظهور أكثر استمرارًا في القرآن يُدْخِلها في سياقات أخرى غير سياق الإعلان عن عدم

= معينة للجلوس والأكل والنظر ودخول الحمّام». انظر: الجسد والمقدّس والصورة في الإسلام، فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ١٩٩٩، ص٤٠.

أبديّتها، خصوصًا سياق ارتهانها التامّ لله، وهذا يربطها بـ« التوحيد » وتحديدًا « توحيد المفارقة ».

هذه العلاقة بين « التوحيد » و« الطبيعة » تظهر لنا من خلال تطبيق نفس تقنية فضل الرحمن « المفهومية ـ التاريخية » لتحديد المسائل الكبرىٰ، فكما أنّ مفارقة الله هي حقيقة توحيدية ميتافيزيقية، فكذلك فإنّ الطبيعة وارتهانها التامّ لله هي أيضًا مسألة عارضها الجاهليون كمعارضتهم لـ« التوحيد » و« الوحي » و« الآخرة »[١]، حيث هي على الضدّ تمامًا من الموقع الذي يعطيه الدّين الجاهلي للطبيعة، فالطبيعة في الجاهلية مُؤَلّهة، وتحليل الوضعية التاريخية كما تصرّ منهجية مالك، تكشف عن كون الدّين الجاهلي دينًا توجد الطبيعة المُؤلّهة في مركزه، وهذه المركزية تتبدّىٰ تمامًا في الشعائر الجاهلية، في طقوس الإفاضة وفي طقوس الاستمطار علىٰ سبيل المثال[٢]، ولكون الشعائر هي أمر حاسم، فالجسد « ديني بامتياز »، حيث هو وعبر الشعائر من يُعِيد خلق العوالم القدسية التي تم رسمها في المعتقد، ويقوم بهذا بـ« استبدان » هذه القيم والانتقال بها من

---

(١) لا يتعمّق فضل هذه الأهمية للطبيعة بسبب تفويته الالتفات لأهميتها في السياق التاريخي الجاهلي، والاقتصار علىٰ كون المفارقة مجرّد حقيقة ميتافيزيقية ربما لم يكن القرآن محتاجًا لتأكيدها.

(٢) لتحليل معمّق لعلاقة الطقوس الجاهلية بالديانة النجمية وتأليه الطبيعة، انظر: من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، محمد الحاج سالم.

الشعائري للثقافي لليومي، فإن مواجهة الإسلام لهذه المركزة للطبيعة[١]، وكما تمّت بالقرآن، تمّت كذلك شعائريًّا، حيث تم تفكيك الجسد الجاهلي «الجسد في العالم (الجاهلي)» وخلق جسد موحِّد «الجسد في العالم (التوحيدي)»[٢]، ـ فالتصوّرات العقدية لا تُوَاجَه فقط فوق ساحة المنطق، بل على الجسد كذلك ـ وهذا عبر كثير من الإجراءات؛ إدانة القرآن لكثير من

(١) يشير إسمان لفكرة مهمّة تستحقّ التأمل، وهي علاقة التوحيد بالشرك من جهة وبديانة الطبيعة من جهة أخرىٰ، فيرىٰ أن العدوّ الأكبر للتوحيد ليس الشرك بل عبادة الطبيعة، وهذا لأن الشرك الخالص ـ وفقًا له ـ لم يوجد، فأعتى الشركيات كانت تقر بوجود إله متعالٍ تدعوه في الملمات، كما أنّ كثيرًا من مراحل التوحيد شابها الشرك، بل إنه يرىٰ أنه باستثناء الإسلام في بعض مراحلة فإن التوحيد الصارم لم يوجد، أما بالنسبة لديانة الطبيعة فهي شديدة الخلاف مع التوحيد، ويعتبر أن تحريم الصور يعني فيما يعنيه رفض تأليه الطبيعة. انظر: التميز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ص٥٧، ٩١.

(٢) كما يعلمنا ميرلو بونتي، فالجسد ليس موضوعًا فيزيقيًّا خارجيًّا، بل هو جسد يقصد إلىٰ العالم، ونحن نستخدم تعبير «الجسد في العالم»، بمعنىٰ مجمل الإشارات على الجسد (الختان ـ الوشم ـ الدقّ)، والاستعدادت الجسدية المرتبطة بوضعية الجسد ضمن الفضاء الزماني والمكاني المرسوم بفعل الدّين والاجتماع، وضمن الفضاء الاجتماعي، أو ما يمكن التعبير عنه بلغة بورديو بـ«هابتوس الجسد»، مع توسعته ليشمل الجسد الشعائري والاجتماعي واليومي، أي مجمل ما يشكل وجود الجسد كـ«جسد في العالم»، لتحيل موسع لعملية جنسنة الطبيعة واستبدان التصوّرات الاجتماعية والدينية. راجع: الهيمنة الذكورية، بيير بورديو، ترجمة: سلمان قعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

الشعائر الجاهلية، وتغيير الإسلام للزمان المقدّس «عدم الصلاة مع طلوع الشمس على سبيل المثال»، وتشريع شعائر مثل الصلاة/ القيام والركوع والسجود ـ وهي التي تجعل الإنسان منتصبًا فوق الطبيعة، فلا يحاكيها ولا يماثلها رمزيًّا بشعائره، بالعكس فالطبيعة هي التي تماثل الإنسان، فهي التي تسجد كالإنسان وتسبح لله الذي هو مفارق ومتعالٍ ـ .

فلعلّ كلّ هذا يوضح لنا تمامًا كيف أنّ تحليل الشعائر الإسلامية ـ كسطح شعائري إنْ صحّ التعبير ـ مساحة شديدة الأهمية لاكتشاف مرتكزات غابت عن مقاربة فضل الرحمن مالك لاقتصارها على القرآن(١).

كذلك، فإنّ تحليل الشعائر الإسلامية في مجملها ـ وفي قلبها التلقي الشعائري للقرآن كذِكْر ونداء وبيان ـ يكشف عن مركزية بُعد (العدل) كأساس للنظام الأخلاقي في هذا العالم الذي يبنيه الإسلام، بل ويربطه كذلك بمفهوم «الآخرة» كما يفعل تحليل فضل الرحمن له كمسألة قرآنية،

---

(١) تناول فضل الرحمن بالفعل الشعائر الإسلامية في كتابه الكلاسيكي: (الإسلام)، لكنه اعتبر أن فائدة الصلاة هي أنها تنهى عن المنكر، وأنها تساعد على الصبر، بمعنى أن لها وظيفة أخلاقية مباشرة، دون محاولة بالطبع للتساؤل عن دورها في تأسيس عالم ديني تقع الأخلاقية في قلبه، وفي هذا تشابه مع أفكار أمير عليّ التي يثمّنها فضل الرحمن كثيرًا في كتابه، والذي يفسّر الصلاة في إطار التضامن الاجتماعي، والصيام في إطار تنقية النفس والعدالة الاقتصادية. انظر: الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٨٧، ٣٤٠.

فكما يشير الحكيم الترمذي في «إثبات العلل» في حديثه عن عِلّة فرض الأعمال، «وأما علّة الأعمال، فإنهم لما عرفوه قلبًا، واعترفوا به نطقًا... اقتضاهم الوفاء بها، وهي الأعمال، فلو لم يدعهم إلىٰ عمل الأركان، وقدِموا عليه يوم القيامة ما كان لهم محلّ. ومنهم من اعترف باللسان وهو منافق، ومنهم من اعترف وعرف بقلبه، ثم زاغ ببعض الأهواء... فمتىٰ كان يظهر عند الجمع من الملائكة والرسل وجنود ربك يومئذ في تلك العرصة، شأن أهل الثواب والعقاب. وكانوا لا يرون من ربهم شيئًا إلا أن يأمر بواحد إلى الجنة، وبواحد إلى النار...، ومتىٰ كان يظهر قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ حين قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾»[1]، فالمسلم حين يمارس الشعائر يستعيد في كلّ مرّة ويحيِّن صورة لكامل السردية الدينية والتي يقع في قلبها «مشهدة» مفهوم (العدل) في مآل هذا العالم، ولعلّ هذا يتماشىٰ كثيرًا مع حديث فضل الرحمن عن الآخرة كانكشاف وجلاء للأسرار وظهور للحقيقة في العالم اليومي، عبر وصول «التقوىٰ» لمرحلة «الوعي الآخري» الذي تحدّثنا عنه منذ قليل، فالشعائر ـ وفقًا لهذا التعليل من الترمذي ـ حاسمة تمامًا في زيادة هذه الحساسية وفي تكوين «الوعي الآخري» الذي يعتبره فضل الرحمن حاسمًا في الأخلاقية، حيث هي الفعل الذي يستعيد باستمرار

---

(١) إثبات العلل، الحكيم الترمذي، تحقيق: خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسة نصوص ووثائق، رقم ٢، الرباط، ط١، ١٩٩٨، ص٨٢، ٨٣.

هذا الكون الديني ـ التوحيدي ـ الإبراهيمي ـ الأخلاقي[١].

من هنا تتبدّىٰ لنا مدىٰ أهمية توسعة الاشتغال على الإسلام ليشمل الشعائر، وفعالية هذه التوسعة في وصول أدقّ وأوسع للمرتكزات الإسلامية، بل وفي تعميق وتجذير وتغيير طبيعة تلقّينا ما نظنّ أن التحليل المفهومي وحده للقرآن قادر على الوصول إليه.

بالطبع فإنّ الاقتصار على القرآن في محاولة الوصول لمرتكزات الإسلام، وإهمال مساحات الشعائر والسرد، وكذا إهمال البعد الشعائري للقرآن، كأمر له تأثيره علىٰ حدود التأويلية المقترحة وآفاقها؛ ليس خصيصة مقتصرة علىٰ خطاب فضل الرحمن مالك، بل ربما هي سمة مسيطرة علىٰ كلّ المقاربة الحداثية للقرآن، بل دعنا نقول: علىٰ «المقاربة الحديثة» التي يسيطر عليها في ظنّنا ما أسماه طه عبد الرحمن «آفة التجريد»[٢]، أي «إفراد

---

(١) مركزية الأخلاق في الكون التوحيدي والمكتشف عبر قراءة الأبعاد الشعائرية للشعيرة، وخصوصًا «تأسيس العالم» عبر استحضار الكون الديني، يكشف لنا عن علاقة الإله التوحيدي بـ«القدسي البدئي»، وعن الفارق بين صورة الإله التوحيدي وصورة الإله في الأديان غير التوحيدية، مما يزيد فهمنا لأعمق أبعاد النظام العقدي التوحيدي الإبراهيمي، لذا فالأمر هنا مختلف تمامًا حتىٰ عن «القراءة الأخلاقية للشعائر»، كون هذه الأخيرة تهمل الأبعاد الشعائرية للشعيرة بحصرها تفسيرها في أثرها الأخلاقي-الاجتماعي.

(٢) يعلّق طه عبد الرحمن على المدرسة السلفية الإصلاحية بدءًا من محمد عبده، بكونها يسيطر عليها «آفة التجريد»، وهذه سمة غالبة ربما على الفكر العربي المعاصر في =

العقل النظري بالتأمّل في النصوص، على اعتبار قيمة النصوص تنحصر في الأفكار والتصوّرات التي تنال عبر هذا التأمل»[1]، لكن بالنسبة لفضل الرحمن مالك والذي يمكن النظر لتأويليته كتكثيف لهذا الصنيع؛ فإن سيطرة همّ البحث عن نظام تشريعي وأخلاقي انطلاقًا من تشخيص المشكل المعاصر بغياب الأخلاقية، وكذلك إيلاء الاهتمام الأكبر للنظام التربوي؛ كان له أثره الكبير على النظر للإسلام كقرآن، والنظر للقرآن كمنظومة نسقية، كذلك فمن الناحية المنهجية فربما تثمين مالك واعتماده على المقاربة

= تعامله مع كلّ النصوص وخصوصًا القرآن، لكن يُلاحظ أنّ فضل الرحمن يشدّد في الربط بين النظر والعمل. انظر: العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٩.

(١) فكما قلنا سابقًا: فإن هذه القراءة تحاول تكريس الحداثة جوانيًا عبر اقتحام آليات العقل المعرفي العربي، والذي تُشَكِّل أدوات مقاربة القرآن مركز التأسيس له، هذا بالطبع يجعل الاتجاه لمقاربة «القرآن» هو الأغلب، فضلًا عن أن سيطرة البعد التقليصي والاختزالي على أغلب هذه المقاربات ـ مقاربة الشرفي مثلًا ـ يجعلها تتبنّى مقاربات منهجية لا تنظر للشعائر وللسرد كأجزاء رئيسة في البنية الدينية، بل تنظر لها على اعتبارها ذات وظائف ضبطية ونفسانية وتخيلية/ وهمية، وبالتالي لا تحاول التداخل معها لتحليلها. كذلك فهناك أسباب ترجع ربما لكلّ خطاب من خطابات هؤلاء المفكّرين على حدة، فمثلًا خطاب نصر أبو زيد ـ وبسبب من مدخله الألسني ضيّق الأفق، والمتخشب قليلًا بحيث لا يتحرك في مساحات أوسع، حتى تلك المساحات التي تفتحها الألسنيات ذاتها ـ يجعله مقتصرًا على التعامل مع القرآن كنصّ لغوي، بل إنه يحوِّل الشعائر ذاتها لنصوص تحلّل سيميائيًا، كما تقدّم معنا في تناولنا المفصّل لخطابه.

البنيوية للقرآن ـ حتىٰ لو طَعَّمَها بِبُعْدٍ تاريخي ـ جعلته يقع في نفس إشكالات القراءة البنيوية التي تُغَيِّب الأبعاد التي لا تخضع للنظام والمنطق العقلي الصِّرف كما أوضحت فريدمان، والتي كذلك تتجاهل الْبُعْد السياقي للنصوص في علاقتها بمتلقّيها وعلاقة متلقّيها بها، فالقراءة البنيوية للنصوص علىٰ أهميتها كخطوة تؤسّس للتفسير، فإنها ـ وكما يخبرنا ريكور ـ مجرّد خطوة، لا بد أن يعقبها استكشاف تأويلي للعالم الذي يخلقه النصّ أمامه[1]، ـ أو «العالم الذي يؤسّسه» بالأحرىٰ ـ . هذا العالم الذي يؤسّسه النصّ أمامه كأهم ما يتعلّق بـ«قول ديني» يُعِيد تشكيل فضاء القداسة، ويَكْسِر عادية العالم زمانًا ومكانًا وتاريخًا وطبيعة، ويُعِيد تشكيل العقل والروح والجسد، وبشكلٍ دوري، عبر فعالية التعبّد الذي يمارسه المؤمن هو ما غاب عن فضل الرحمن الذي أولىٰ في المقابل كلّ الاهتمام لـ«عالم النصّ» و«عالم ما قبل ـ وراء النص».

وهذا التفويت لهذه الأبعاد له أثرٌ حاسمٌ تمامًا في خطاب فضل الرحمن ربما أكثر من غيره، حيث له تأثير مباشر علىٰ حدود تأويليته المقترحة، وبالتالي علىٰ مدىٰ قدرة هذا الخطاب علىٰ تحقيق منطلقه ورهانه الوحيد ربما؛ أي استعادة الأخلاقية وتجذيرها في روح الإنسان المعاصر عبر

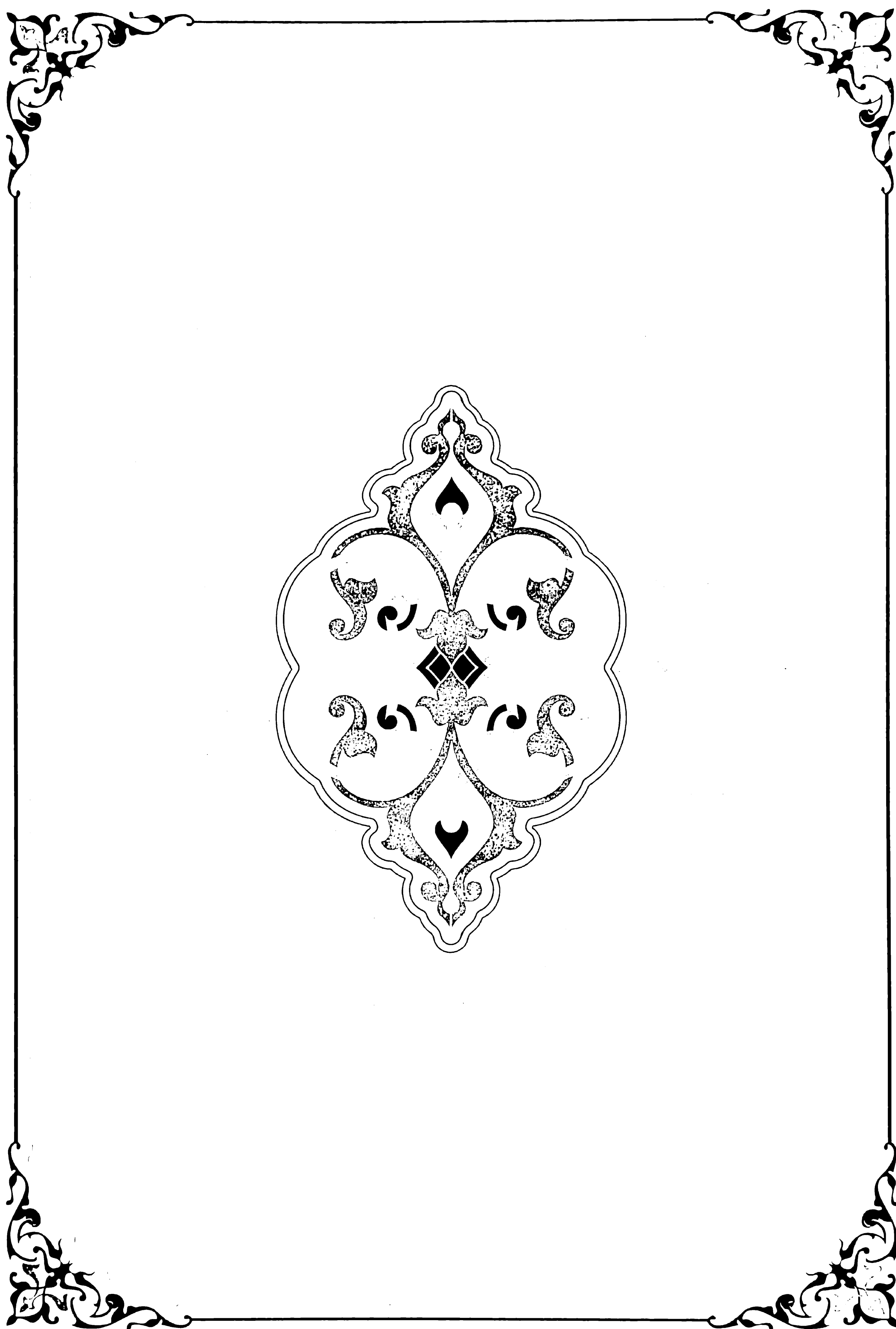
---

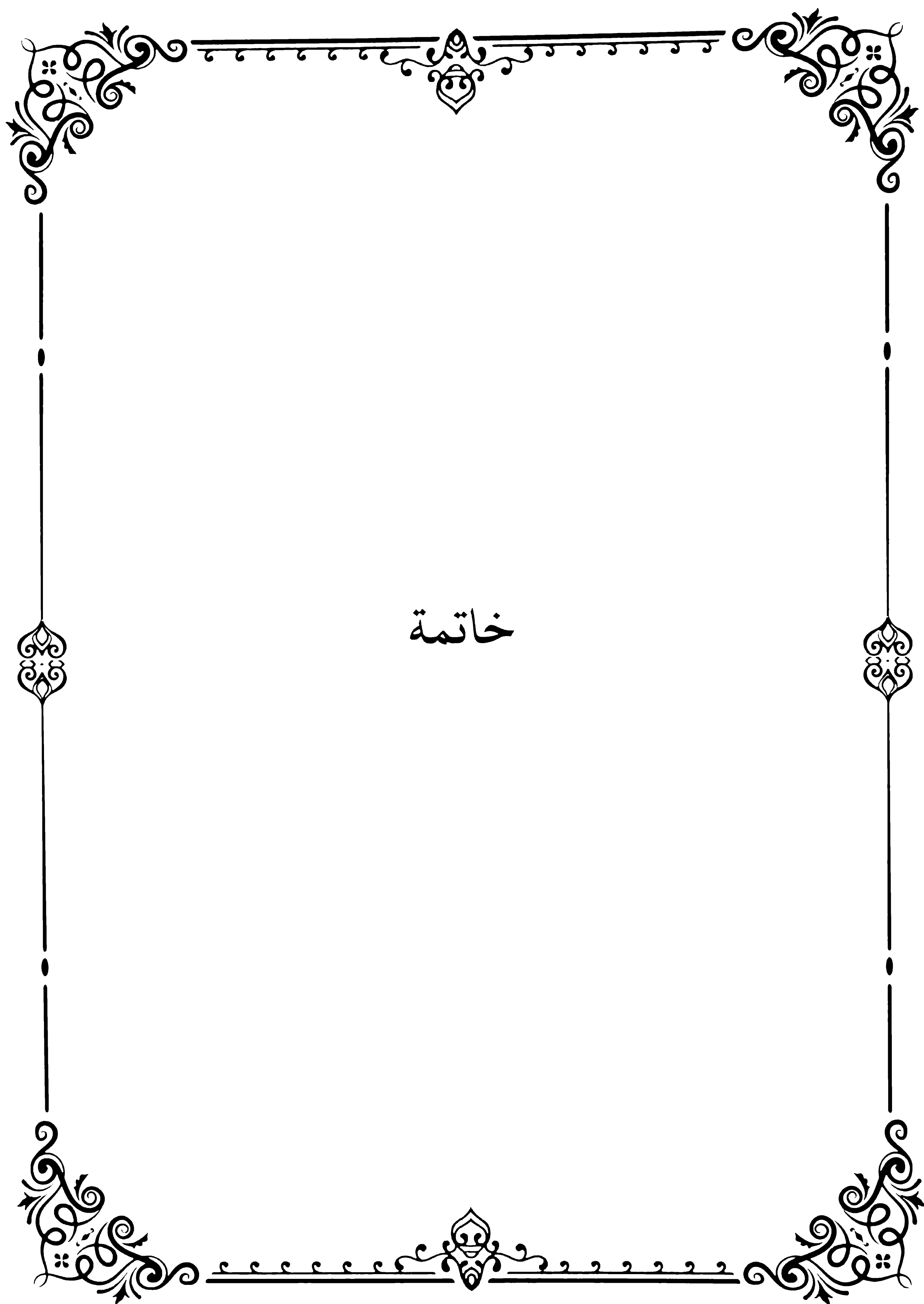
(١) من النصّ إلى الفعل، أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص٩٠.

تأويلية موثوقة وأمينة للقرآن بما هو وثيقة أخلاقية إلهيَّةِ، ففضل الرحمن حين حاول استلهام النصّ القرآني في تأسيس أخلاقيته المعاصرة هذه، كان يُصِرّ علىٰ كون التأسيس الذي قامت به الحداثة الأوروبية لمبادئ الحرية والمساواة هو تأسيس لا يمكن له الانغراس في الواقع بصورة كبيرة؛ مما أدّىٰ لحداثة لا أخلاقية، حيث إن «المنطق وحده لا يستطيع إشعال نار قناعة حيّة»، بينما الوحي يستطيع هذا، إلا أنّ الوحي ذاته قد تحوّل علىٰ يد فضل الرحمن مالك وبسبب حدود تأويليته من «قول ديني» إلىٰ مفهوم هو مفهوم «الأمر» بما هو في طبيعته ومحتواه أمر أخلاقي، «اللانظام الذي يجب أن يحدث فيه النظام»[1]، وتحوّلت فعاليته المنشودة إلىٰ مجرّد فعالية مفهومية ونسقية لا يصلح معها الشعائر المؤسِّسة لـ«العالم الديني» ولا التلقي التعبّدي للذِّكر الدائم، بل هي فعالية مُحتاجة لعدّة منهجية شديدة التركيب النظري من أجل الوصول لها! مما يجعلنا نتساءل؛ أيّ مصير في خطاب مالك لهذا الوحي ولتأويلية أمينة له؟ وأيّ مصير لهذه الأخلاقية المُتأسِّسة علىٰ هذه الرؤية التأويلية العلمية التي يقترحها مالك له؟ وأيّ قدرة لها بتجريدها وجفافها على الانغراس في أي واقع أو إشعال نار أي قناعة؟

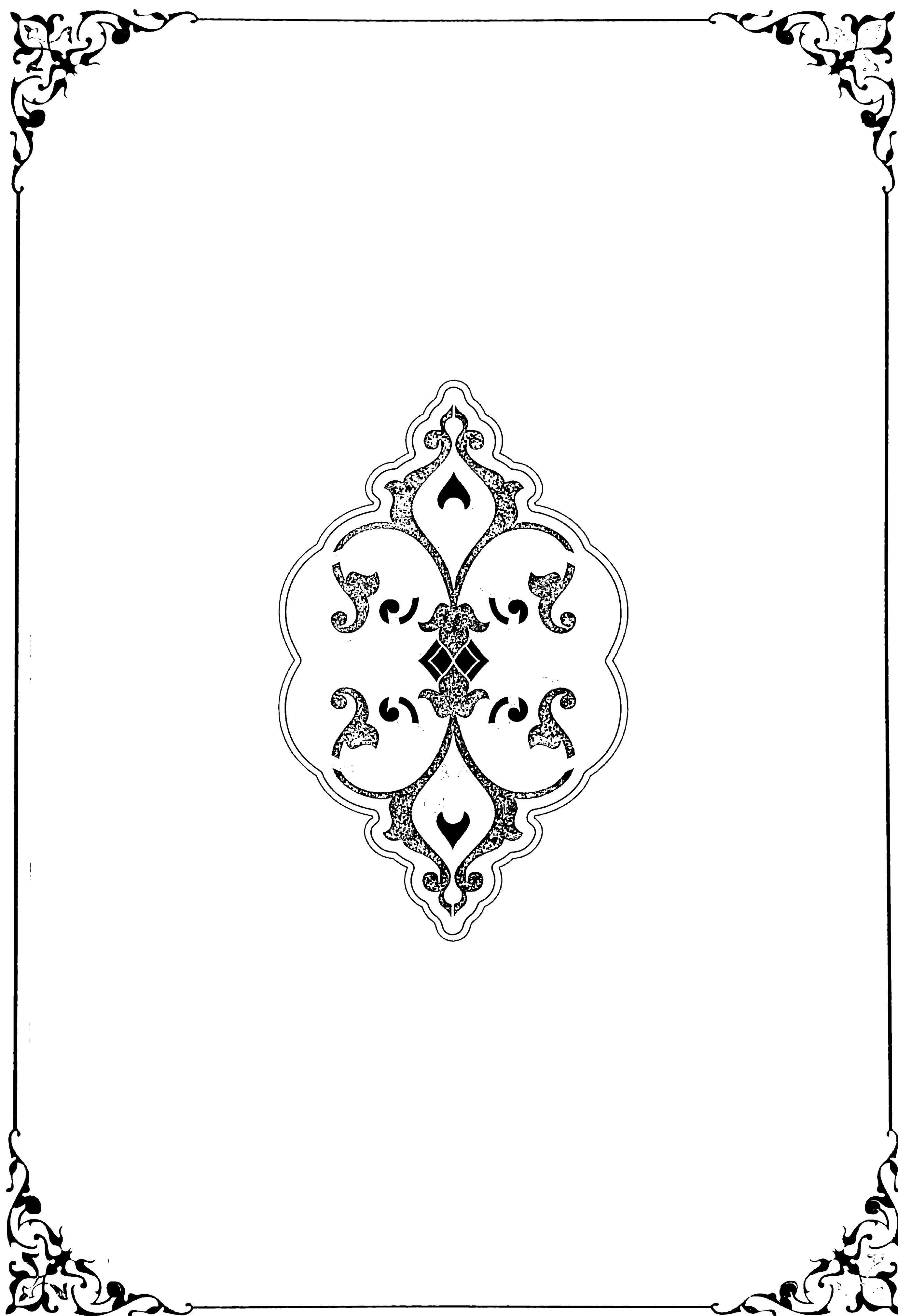
** ** **

(١) الإسلام، فضل الرحمن مالك، ص٨٥.





خاتمة





خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة تناول القرءات الحداثية للقرآن، لا باعتبارها مجموعة من برامج القراءة أو الخطابات المستقلّة المشتركة في أفكار ومنطلقات وأهداف عامة، بل باعتبارها خطابًا ذا ملامح خاصّة، يُمَثِّل منعطفًا ضمن الخطاب الحداثي العربي والإسلامي، ويكشف في عمقه عن تحوُّل في نمط العلاقة بين الدِّين والحداثة، وعن تحوُّل في استراتيجيات التحديث ودلالته ومساحته ومداه، حيث تُمَثِّل القراءات الحداثية للقرآن تحوُّل الخطاب من محاولة اصطناع تحديث مجاوِر/ موازٍ/ فوقي لواقع العقل العربي والإسلامي نحو التحديث الجوّاني والمعرفي القائم على تطبيق المنهجيات الحديثة على أعمق مساحات هذا العقل، أي مساحة تناول القرآن، بتأسيس تاريخيته كطبيعة جديدة له تحدّد تعاملًا منهجيًّا مختلفًا معه، ومحاولة بلورة تأويلية متماسكة تتجاوز الفراغ المنهجي الحادث جرّاء الخروج من التقليد، وتؤسِّس لفعل «قراءة علميّة» للنصّ بعيدة عن الإسقاط والتلفيق، هذه السمات التي تقف حجر عثرة أمام توطين عميق للحداثة وتقطع الطريق على إنجاز التنوير.

وقد حاولنا عبر اختيار خطابات نصر أبو زيد وعبد المجيد الشرفي

ويوسف الصدّيق وفضل الرحمن مالك، أنْ نلقي ضوءًا مكثّفًا على المفاهيم الرئيسة التي تُشَكِّل أبعاد هذه القراءة؛ «التاريخية»، «تحديث الإسلام وتحديث القرآن»، «التحديث الجوّاني»، «التأويلية العلمية الموثوقة»، وأن نُسائل هذه المفاهيم من داخل خطابات هؤلاء المفكّرين وفي ضوء حدودها، وبالتالي نُسائل منهجيًّا القراءات الحداثية للقرآن.

ومن أجل هذه المُساءلة المنهجية، فقد حاولنا تجاوز الجدالات الجزئية حول آيات بعينها أو أفكار بعينها، تجاه بلورة الإشكالات المعرفية الأعمق التي تقترحها هذه الخطابات حول قضايا مركزية في العموم أو ضمن القراءة المعاصرة للقرآن، أو ضمن القراءة الحداثية تحديدًا بما هي افتراض طبيعة جديدة للقرآن ومحاولة بلورة تأويلية علمية له، مثل: «طبيعة القرآن»، «كتابة القرآن»، «شفاهية القرآن»، «الوحدة الدنيا للكلام القرآني»، «الفارق بين القرآن قبل الجمع وبعده»، «وحدة النصّ»، «الخطاب»، «تعدّد المعنى»، وسحبها نحو أفق نظري أوسع، عبر استحضار مستجدّات البحث في عدد من الحقول، مثل: فلسفة الدّين، وعلوم الأديان، والسرد، والدراسات القرآنية الغربية، بغرض مفهمتها، ومحاولة اصطناع نقاشٍ جدّيّ حولها يبرز عمقها ويكشف عن الحدود المنهجية للقراءات الحداثية للقرآن، ويطرح أدوات منهجية مختلفة بغرض امتحان كفاءتها في تحليل هذه القضايا المركزية.

وقد بدا لنا عبر هذه الدراسة خطاب القراءات الحداثية للقرآن خطابًا مهجوسًا برهاناته النهضوية ربما أكثر بكثير من رهاناته المعرفية، حيث ورغم الحديث المكرّر من روّاد هذه القراءات عن «القراءة العلمية للنصوص»، وعن ضرورة «استحداث منهجيات جديدة» تفتح آفاقًا في فهم النصّ وفهم الظاهرة الدينية في العموم، إلا أنّ الضعفَ المنهجي لهذا الخطاب شديدُ الوضوح، ما بين إثارة قضايا مركزية دون تجشّم عناء النقاش المنهجي الجادّ لها، أو حديث عن منهجيات لا يتم استخدام شيء منها، أو استخدام منهجيات وتقنيات منهجية غير ملائمة، أو استخدامها بشكلٍ يفرغها من مضمونها أو يفشل في الإفادة منها، فضلًا عن وجود فجوة كبيرة دائمًا بين النتائج الجزئية التي يمكن الحصول عليها بتطبيق أداة منهجية ما، وبين النتائج الكبرى التي تقفز إليها هذه الخطابات عن القرآن وطبيعته والدِّين والحداثة والنهوض، مما يحوِّل هذه المناهج والتقنيات ـ حين يتم استخدامها بالفعل ـ إلىٰ مجرّد رداء علمي غرضه إضفاء مظهر معرفي علىٰ الرهانات الأيديولوجية للخطاب.

لذا فبينما كانت القراءات الحداثية تُقَدِّم نفسها علىٰ أنها خطاب معرفي حول الحداثة والإسلام/ القرآن؛ فإنها انتهت لتكون «عائقًا معرفيًّا» عن أيّ فهم لهما، فلا يمكن فهم الحداثة حين نحوِّلها لأداة منهجية، حيث يعني هذا مزيدًا من «الأقنمة» لها، ويُعَطِّل العقل عن استكشاف تنوّعها في سياقها

الغربي نفسه تجاه القضايا الأكثر مركزية، وعن التلقي النقدي العميق لها ولأهم القضايا التي تطرحها من حيث هي منعطف أنطولوجي وإبستمولوجي حاسم في التاريخ البشري، كما لا يمكن فهم الإسلام ولا القرآن طالما أنّ الهدف هو إعادة تركيبه وتشكيله ليوافق التصوّرات الحداثية، أو لتقليل عائقيته تجاه استحداث واستدخال أفكارها في الواقع الفكري والروحي العربي والإسلامي، أو لإعادة استيلاده من جديد من نفس أب الحداثة.

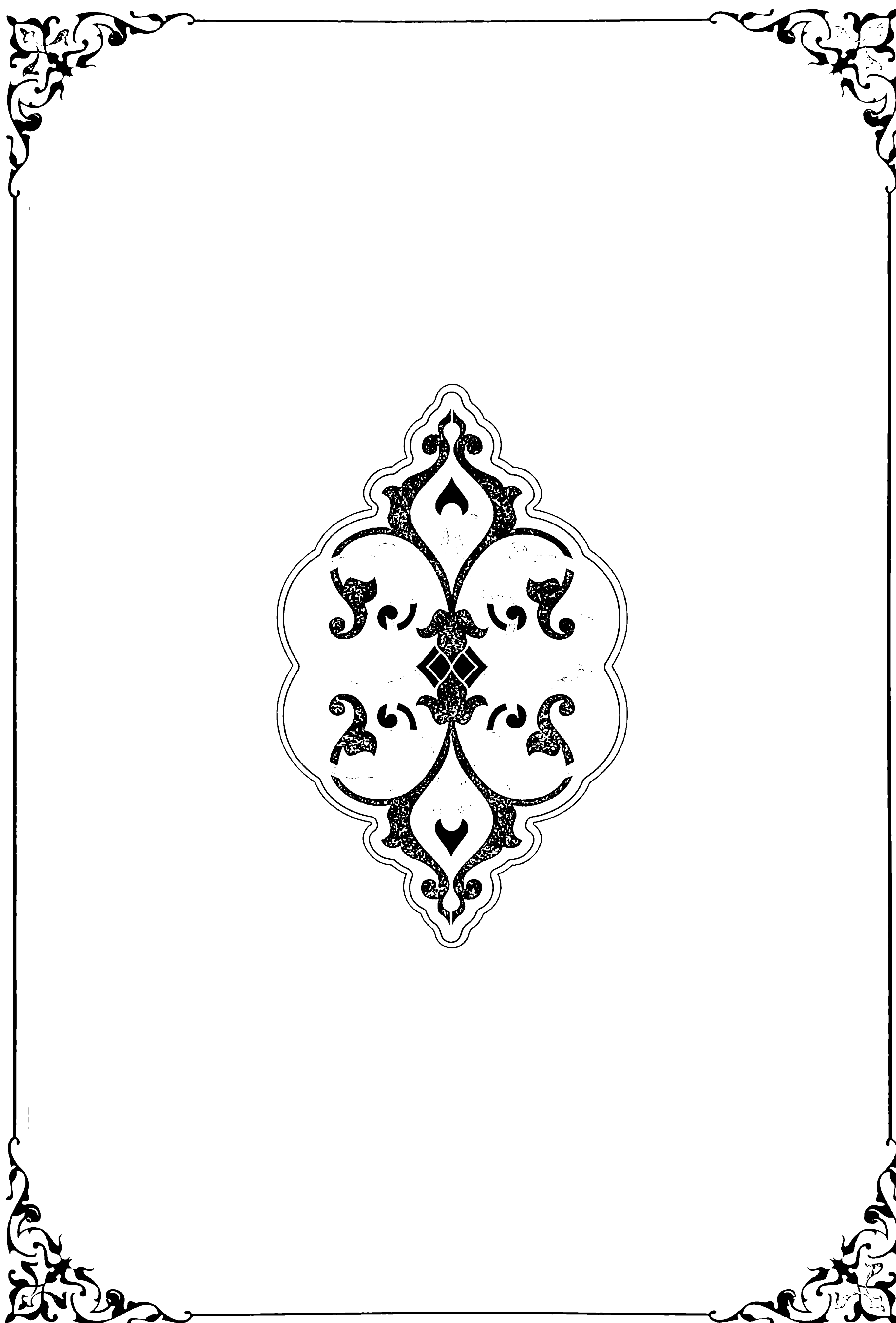
وإعادة التركيب هذه التي يخضع فيها الإسلام/ القرآن للحداثة، تبرز تمامًا مدىٰ فراغ حديث هذه الخطابات عن «تركيب مبدع» أو «تأليف حيّ»، حيث يتطلّب هذا على الأقل وضعية حوارية يتساوىٰ فيها طرفي التركيب، ويتم فيها ليس فقط سماع ما يقوله العقل الحديث عن الإسلام/ القرآن، بل أيضًا «الإنصات» لما يقوله الإسلام/ القرآن و«العالم الذي يؤسّسه» و«يخلقه أمامه» ـ بتعبيرات إلياد وريكور ـ عن عالمنا الحديث.

وهذا المأزق للقراءة الحداثية للقرآن بتحوّلها لعائق عن الفهم، لا يمكن فهمه إلا عبر فهم المأزق الأكثر اتساعًا للخطاب الحداثي أو النهضوي عامة، في نقاشه قضايا الدِّين والحداثة، حيث غلب البحث عن صيغة للنهوض وعن حلّ مُرْضٍ من وجهة نظرِ كلّ تيار نهضوي لأطراف معادلته، على التفهم العلمي لهذه الأطراف.

ويظلّ التغيير المعرفي الحقيقي في فهم الحداثة والدِّين، رهينًا بانفتاح معرفيّ على التقليد ومناهجه وبناه المعرفية وغير المعرفية، وعلى المناهج الغربية في تنوّعها وفي بناها الأكثر عمقًا، لبلورة رؤية معرفية رصينة حول القضايا المركزية؛ الدِّين والحداثة والنهوض، وهذا في ظنّنا هو ما لا تستطيع «القراءة الحداثية للقرآن» ـ وبحكم طبيعتها التي وصفناها كليًّا وتفصيليًّا في هذه الدراسة ـ القيام به، حيث يظلّ التقليدُ عندها منفيًّا، أو يمثِّل فحسب مساحة للانتقاء النقدي أو التثميني، بعيدًا عن إدراك أشمل لفضاءاته المعرفية وغير المعرفية الناشئة حول القرآن، وتظلّ المناهج الغربية عندها محصورة أو مُسَاءٌ استخدامها أو حاضرة بغرض التزيين، بعيدًا عن تفعيل حقيقي وامتحان جدّي لكفاءتها وحدودها.

ولا يمكن لهذا الخطاب الخروج من هذا المأزق إلا بتغليب الهمّ المعرفي على الهمّ الأيديولوجي، وإخضاع مرتكزاته ذاتها ورؤاه تجاه الأسئلة الأشمل والأوسع والأقدم والأكثر عمقًا، ما الدين؟ ما القرآن؟ ما الحداثة؟ ما النهوض؟ لنقدٍ معرفي يستكشف حدودها وآفاقها ويستلهم كلّ الممكنات المعرفية المتاحة لنقاشها، ليصطنع «حقًّا» وعيًا معرفيًّا بها.

** ** **





المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع باللغة العربية:

١) ابتسمولوجيا العلم الحديث، سالم يفوت، دار توبقال، المغرب، ط٢، ٢٠٠٨.

٢) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن العظيم في مصر، محمد إبراهيم شريف، دار التراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٢.

٣) إثبات العلل، الحكيم الترمذي، تحقيق: خالد زهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة نصوص ووثائق، رقم ٢، الرباط، ط١، ١٩٩٨.

٤) الإحياء والإصلاح في الإسلام، دراسة في الأصولية الإسلامية، فضل الرحمن مالك، ترجمة: مروان الرشيد، جداول، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٧.

٥) الإدانة في القرآن وإنجيل متى السرياني، عمران البدوي، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

٦) أدبية النصّ القرآني، بحث في نظرية التفسير، عمر حسن القيام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، ط١، ٢٠١١.

٧) الأديان في علم الاجتماع، جان بول وليم، ترجمة: بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

٨) الاستشراق في الدراسات الإسلامية، الدراسات القرآنية نموذجًا، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: طارق عثمان، منشورة على موقع تفسير.

٩) الاستلاب والارتداد، عليّ حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٧.

١٠) الأسس الفلسفية للعلمانية ، عادل ضاهر ، دار الساقي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٨ .

١١) الإسلام الشعبي ، زهية جويرو ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧

١٢) إسلام المجددين ، محمد حمزة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧ .

١٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ، عبد المجيد الشرفي ، دار الطبيعة ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٨ .

١٤) الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكّر الإسلامي الحداثي فضل الرحمن مالك ، دونالد بيري ، ترجمة : ميرنا معلوف ونسرين ناضر ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ .

١٥) الإسلام والحداثة والثورة ، عبد المجيد الشرفي ، دار الجنوب ، تونس ، ٢٠١١ ، والهيئة العامة للكتاب ، مصر ، ٢٠١٢ .

١٦) الإسلام والحداثة ، عبد المجيد الشرفي ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ط٢ ، ١٩٩١ .

١٧) الإسلام وضرورة التحديث ، فضل الرحمن مالك ، ترجمة : إبراهيم العريس ، دار الساقي بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣ .

١٨) الإسلام ، فضل الرحمن مالك ، ترجمة : حسون السراي ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٧ .

١٩) أسلمة المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل ، إسماعيل راجي الفاروقي ، ترجمة : عبد الوارث سعيد ، دار البحوث العلمية ، الكويت ، ١٩٨٣ .

٢٠) إسهامات النحاة المبكّرة في جمع وتوثيق القراءات القرآنية ، مدخل لكتاب السبعة لابن مجاهد ، مصطفىٰ شاه ، ترجمة : حسام صبري ، موقع تفسير .

٢١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر أبو زيد المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط٧ ، ٢٠٠٥ .

٢٢) الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، داريوش شايغان، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٧.

٢٣) إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

٢٤) اعترافات روائي ناشئ، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط١، ٢٠١٤.

٢٥) إعلان سلطة القرآن في القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفىٰ أعسو، منشورة علىٰ موقع تفسير.

٢٦) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ٢٠١١ـ٢٠١٢.

٢٧) أن تصيروا آلهة، نحو تأويل إشعاعي للكتاب المقدّس، إيريك فروم، ترجمة: سليم إسكندر حنا، دار الكلمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

٢٨) أنا نصر أبو زيد، جمال عمر، دار العين، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

٢٩) الإنسان الحبري والإنسان البروميثي، سيد حسين نصر، ترجمة: محمود يونس، منشورة علىٰ موقع منتدى المعارف الحكمية، وهي الفصل الخامس من كتابه (المعرفة والمقدّس). Knowledge and the Sacred (New York: SUNY Press, 1989).

٣٠) الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، أغسطس ١٩٨٩، ص٤٩.

٣١) الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، احميدة النيفر، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.

٣٢) الإنسان والمقدّس، روجيه كايوا، ترجمة: سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠.

٣٣) أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، هشام جعيط، الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧.

٣٤) البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، مرسيا إلياد ، ترجمة : سعود المولى ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧ .

٣٥) بلاغة الخطاب وعلم النصّ ، صلاح فضل ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ١٦٤ ، أغسطس ، ١٩٩٢ ،

٣٦) البلاغة الساميّة ، ميشيل كويبرس ، ترجمة : خليل محمود ، موقع تفسير .

٣٧) بواعث الإيمان ، بول تيليش ، ترجمة : سعيد الغانمي ، منشوارت الجمل ، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٧ .

٣٨) تاريخ القرآن ، لماذا لا نحرز تقدمًا ؟ شتيفان فيلد ، ترجمة : حسام صبري ، موقع تفسير .

٣٩) التأويل بين السميائيات والتفكيكية ، أمبرتو إيكو ، ترجمة : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٤ .

٤٠) التجديد والتحريم والتأويل ، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠ .

٤١) التحري الفيلولوجي للمعجم القرآني (القراءة السيريانية الآرامية والقراءة اليونانية وجهًا لوجه) ، بسام الجمل ، دراسة ضمن أعمال ندوة (القرآن : التاريخ والخطاب والدراسات) ، تونس ، سبتمبر ٢٠١٣ ، منشورة ضمن كتاب يحمل نفس الاسم ، مؤمنون بلا حدود ، بيروت ، ٢٠١٤ .

٤٢) تحرير القرآن ، أو الإيمان في زمن المراجعين ، منشورة ضمن كتاب (الإيمان الحر ، أو ما بعد المِلّة ، مباحث في فلسفة الدين) ، فتحي المسكيني ، مؤمنون بلا حدود ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٨ .

٤٣) تحرير المرأة، قاسم أمين، مؤسسة هنداوي.

٤٤) التحرير في أصول التفسير، مساعد الطيار، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط١ ، ٢٠١٤ ،

٤٥) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ .

٤٦) تفاسير القرآن، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير.

٤٧) تفسير القرآن في مصر الحديثة، يوهانس جانسن، ترجمة: حازم زكريا محيي الدين، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١ ، ٢٠١٧ .

٤٨) التقليد والمرجعية والابتكار في التفاسير السُّنِّية المعاصرة، يوهانا بينك، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير

٤٩) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، نجيب بلدي، دار المعارف، مصر.

٥٠) التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد، ط١ ، ٢٠٠٦ .

٥١) جاذبية الإسلام، ماكسيم رودنسون، ترجمة: إلياس مرقص، التنوير، بيروت، ط٢ ، ٢٠٠٥ .

٥٢) الجبل المرفوع واختيار بني إسرائيل، مايكل ويسلي جريفز، ترجمة: هدىٰ عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

٥٣) جدل الدِّين والحداثة، من عصر التدوين العربي إلى التنوير الغربي، صلاح سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦ .

٥٤) الجسد والمقدّس والصورة في الإسلام، فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، بيروت، المغرب، ١٩٩٩ .

٥٥) جمع القرآن كعمل مدوّن، هل يمثل براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية، غريغور شولر، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير.

٥٦) جينالوجيا الدّين، الضبط وأسباب القوّة في المسيحية والإسلام، طلال أسد، ترجمة: محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٧.

٥٧) حديث القرآن عن ذاته في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

٥٨) الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.

٥٩) الخطاب والنصّ، (المفهوم، العلاقة، السلطة)، عبد الواسع الحميري، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٨

٦٠) الخوف من الحرية، إيريك فروم، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢.

٦١) الخيـال الرمزي، جيلبير دوران، ترجمة: علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١.

٦٢) الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخ النقدي، انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

٦٣) دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، المطبعة الحميدية، ١٣٨٨، ١٩٦٨.

٦٤) دِين الإنسان، بحث في ماهية الدّين ومنشأ الدافع الديني، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، سورية، دمشق، ط٤، ٢٠٠٢.

٦٥) الدّين والتحليل النفسي، إيريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة.

٦٦) الرشدية أم الخلودنية، هشام غصيب، منشور في (هل هناك عقل عربي؟)، دار التنوير العلمي، الأردن، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت

٦٧) روح الحداثة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦ .

٦٨) زمن الحداثة، عبد المجيد الشرفي، دراسة منشورة ضمن كتاب (لبنات)، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤ .

٦٩) سوسيولوجيا الفنّ، ناتالي إينيك، ترجمة: حسين جواد قبيسي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١١ .

٧٠) الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكّر للقرآن، إستل ويلان، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير .

٧١) شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد علي، منشوارت الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧ .

٧٢) الشيطان والرحمن، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ٢٠٠٠ .

٧٣) الصلاة، بحث في سوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط١، ٢٠١٧ .

٧٤) صوت من المنفى، نصر حامد، إستر نيلسون، ترجمة: نهى هندي، الكتب خان، القاهرة، ط١، ٢٠١٥ .

٧٥) الطبيعيات في علم الكلام، يمنى طريف الخولي، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

٧٦) العرب والغصن الذهبي، ياروسلاف ستيتكيفيتش، إعادة بناء الأسطورة العربية، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ .

٧٧) عرض كتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)، ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، منشور على موقع تفسير .

٧٨) علم الأديان، خزعل الماجدي، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١ ، ٢٠١٦ .

٧٩) العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٩.

٨٠) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦ .

٨١) الفكر السياسي والاجتماعي الحديث في مصر والشام، ز. ا. ليفين، ترجمة: بشير السباعي، دار شرقيات، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧ .

٨٢) فكرة القدسي، رودولف أوتو، دار المعارف الحكمية، ط١ ، ٢٠١٠ .

٨٣) الفنّ القصصي في القرآن، محمد أحمد خلف الله، دار سينا ـ الانتشار، لندن ـ بيروت – القاهرة، ط٤، ١٩٩٩ .

٨٤) فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلىٰ جادمر، عادل مصطفىٰ، دار رؤية، القاهرة، ط١ ، ٢٠٠٧ .

٨٥) فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط١ ، ٢٠٠٨ .

٨٦) في الأدب الجاهلي، طه حسين، مطبعة فاروق، ط٣، ١٩٣٣ .

٨٧) في السيرة النبوية ـ ٢ ـ (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٧ .

٨٨) في تاريخية النصّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، أسماء حديد، رسالة ماجستير، جامعة سطيف بالجزائر، ٢٠١٠ ـ ٢٠١١ .

٨٩) قادة الفكر، طه حسين، دار الهلال، مصر، ١٩٣٥

٩٠) القارئ في الحكاية، أمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١ ، ١٩٩٧ .

٩١) القارئ والنصّ، العلامة والدلالة، سيزا قاسم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

٩٢) قراءة في التحديات المعاصرة التي تواجه الفكر المقاصدي، رقية العلواني، ضمن أعمال ندوة عالمية عن مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، متاح على موقع الكاتبة الرسمي: https://ruqaia.com/ .

٩٣) قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية، رقية العلواني، وهو بحث في ندوة دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، ٢٠٠٦.

٩٤) قرآن الحجارة، فريدريك إمبرت، إحصائيات نقوشية، وتحليلات أولية، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

٩٥) القرآن في محيطه التاريخي، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٢.

٩٦) القرآن والتاريخانية، مدخل إلى فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري، ترجمة: أحمد فاضل الهلايلي، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨.

٩٧) قصور الاستشراق، منهج في نقد العلم الحداثي، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٩

٩٨) لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا، علي مبروك، دار رؤية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦.

٩٩) لغة القرآن، هل العربية لغة مقدّسة؟، شتيفان فيلد، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

١٠٠) الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.

١٠١) ما الشعبي في الثقافة ، جون ستوري ، ترجمة : خالدة حامد ، ضمن كتاب ، الكرنفال في الثقافة الشعبية ، منشورات المتوسط ، إيطاليا ، ٢٠١٧ .

١٠٢) ما هي الشريعة ؟ وائل حلاق ، ترجمة : طاهرة عامر ، وطارق عثمان ، مركز نماء ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١٦ .

١٠٣) مباحث في التنوير موجودًا ومنشودًا ، صالح مصباح ، جداول ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١١ .

١٠٤) محمد عبده ، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني ، محمد الحداد ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٣ .

١٠٥) المدارس التاريخية الحديثة ، الهادي التيموثي ، التنوير ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ ،

١٠٦) مدخل إلى القرآن الكريم ، الجزء الأول «في التعريف بالقرآن» ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٦ .

١٠٧) مدخل إلىٰ علم اجتماع المخيال ، نحو فهم الحياة اليومية ، فالنتينا غراسي ، ترجمة : محمد عبد النور وسعود المولىٰ ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، قطر ، ط١ ، ٢٠١٨ .

١٠٨) المرجع في سوسيولوجيا الدّين ، كتاب أكسفورد ، المجلد الأول ، تحرير : بيتر كلارك ، ترجمة : ربيع وهبة ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٢٠ .

١٠٩) مريم وعيسىٰ : موازنة الآباء التوراتيين ، أنجيليكا نويفرت ، ترجمة : حسام صبري ، موقع تفسير .

١١٠) المسائل الكبرىٰ في القرآن ، فضل الرحمن مالك ، ترجمة : محمد أعفيف ، دار جداول ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٣ .

١١١) المستشرق ونصّه، فدوىٰ دوغلاس، دراسة منشورة مع دراسات أخرىٰ في كتاب (من التراث إلىٰ ما بعد الحداثة)، ترجمة: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، مصر، ط٢، ٢٠٠٩

١١٢) معالم الخطاب الإسلامي الجديد، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، يناير، ١٩٩٨.

١١٣) المقدّس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٥

١١٤) المقدس والعادي، مرسيا إلياد، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

١١٥) المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط١، ١٩٨٨.

١١٦) من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، دار الساقي، بيروت، ط١، ١٩٩١.

١١٧) من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، قراءة أناسيّة في نشأة الدولة السلامية الأولىٰ، محمد الحاج سالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٤.

١١٨) من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠١.

١١٩) منطق الفهم، كامل الحيدري، دار فراقد، ٢٠١٣، الجزء الأول.

١٢٠) الموت وطقوسه من خلال صحيحي البخاري ومسلم، رجاء بنسلامة، دار رؤية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩.

١٢١) موسوعة السرد العربي، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الموسعة، ٢٠٠٨، الجزء الأول.

١٢٢) النزاع على السّنة ، الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته ، جوناثان براون ، ترجمة : هبة حداد وعمرو بسيوني ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٢٠ .

١٢٣) نزع الكولونيالية في الدراسات القرآنية ، جوزيف لمبارد ، ترجمة : حسام صبري .

١٢٤) النصّ والخطاب والإجراء ، روبرت دي جراند ، ترجمة : تمام حسان ، عالم الكتب ، ط١ ، ١٩٩٨ .

١٢٥) النص ، السلطة الحقيقة ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٥

١٢٦) نصر حامد أبو زيد ، دراسة النظريات ونقدها ، مجموعة مؤلّفين ، العتبة العباسية المقدسة ، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، العراق ، ط١ ، ٢٠١٩ .

١٢٧) نظام الأثينيين ، طه حسين ، دار المعارف ، القاهرة .

١٢٨) نظام الخطاب ، ميشيل فوكو ، ترجمة : محمد سبيلا ، دار التنوير ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٧ .

١٢٩) نظرية الأدب ، تيري إيجلتون ، ترجمة : ثائر ديب ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، دراسات نقدية عالمية (٢٩) ، ١٩٩٥ .

١٣٠) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ، برهان الدين البقاعي ، دار الكتاب الإسلامي ، ١٩٨٤ .

١٣١) نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٤ .

١٣٢) نقد النصّ ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط٥ ، ٢٠٠٥ .

١٣٣) نقد نقد العقل العربي ، نظرية العقل ، جورج طرابيشي ، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٦ .

١٣٤) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، غالي شكري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

١٣٥) الهرمنيوطيقا ، الكتاب والسنة ، محمد مجتهد شبستري ، ترجمة : حيدر نجف ، التنوير ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١٣ .

١٣٦) هل قرأنا القرآن ؟ ، يوسف الصديق ، تعريب : منذر ساسي ، التنوير ، بيروت ، الطبعة العربية الأولى ، ٢٠١٣ .

١٣٧) وجهان للقرآن ، القرآن والمصحف ، أنجيليكا نويفرت ، ترجمة : حسام صبري ، موقع تفسير .

١٣٨) الوعي الذاتي ، برهان غليون ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٢ .

ثانيًا : المراجع والمصادر باللغة الإنجليزية

1. "A Modern Muslim Intellectual: The Thought of Fazlur Rahman with Special Reference to Reason", Mary Catherine Jesse, M.A Dissertation, University of Regina, 1991.
2. "Damning History but Saving the Text: Fazlur Rahman between Tradition and Modernity,", S. Parvez Manzoor, Islamica 2, no. 4 (1998).
3. "Fazlur Rahman of Karachi and Chicago" ,Kenneth Cragg, in The Pen and The Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'ān, London: George Allen &Unwin, 1985.
4. "The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity, Islam and Modernity through the Writings of Islamic Modernist Fazlur Rahman, Donald Lee Berry, Lewiston, N.Y: Edwin Mellen Press, 2003.

5. Critique of Religious Discourse, Nasr Hamid Abu Zayd, TRANSLATED by; Jonathan Wright, Yale University Press, 2018.
6. Encyclopedia of the Qur`an, (ed, 2002), Leiden Brill, vol. 2, Mc Auli_e, Jane Dammen
7. Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Suha Taji - Farouki, published in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006.
8. Naṣr Abū Zayd,A Critical Rereading,of Islamic Though, MICHAŁ MOCH, Kazimierz Wielki university Publishing Office Bydgoszcz, 2017..
9. Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu, edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx..
10. Structure and the Emergence of Community, The Blackwell Companion to the Quran, edited by: Andrew ribbin, Blackwell publishing, 2006.
11. The Qur'an: God and Man in Communication, Nasr Abu Zayd, Islam and Radical Enlightenment, To the memory of Nasr Abu Zayd, Gerard Wiegers, Journal of the Dutch - Flemish Levinas Society, 2011.
12. The qur'an in Egypt III: Nasr Abu Zayd's Literal APProach, Yusuf Rahman, Coming to terms with the Qur'an/A volume in honor of Professor Issa Boullata, McGill University, slamic Publications International; 1st edition, 2008, p 230.
13. The Qur'an: Modern Muslim Interpretations, Massimo Campanini, Routledge , 2010.
14. Two Twentieth - century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the Tafsīrs of Mu.hammad. Husayn.Tabā.tabā?ī and al - .Tāhir b. Ashur, Kathrin Klausing, in Tafsir and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre, Johanna Pink, Andreas Görke, OUP in association with the Institute of Ismaili Studies; edition, 2015.

** ** **

فهـرس الموضوعـات

❊❊ ❊❊ ❊❊